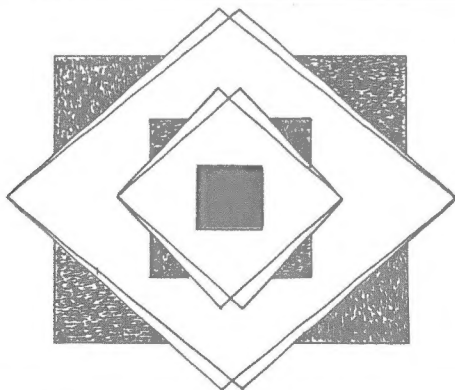


محمد الجابلي

# العقل والذاكرة

منزوع العقل في التراث الأدبي  
من ابن المقفع إلى أبي العلاء



سلسلة أفكارنا المعاصر

منشورات سعيدان سوسة







محمد الجابلي

## العقل والذاكرة

منزعة العقل في التراث الأدبي

من ابن المقفع إلى أبي العلاء

# العقل والذاكرة

منزح العقل في التراث الأدبي

من ابن المقفع إلى أبي العلاء

- الإهداء -

إلى كُلِّ مَنْ عَمَّيْ قَائِد،

إلى كُلِّ مَنْ عَمَّه قَائِد،

إلى كُلِّ نَفْسٍ كَبِيرَةٍ قَادِرَةٍ عَلَى

التَّخْذِيَةِ مِنْ أَجْلِ حَيَاةِ الْفَضْلِ.

## - فاتحة -

ما كنت لأتحمس للمسألة لو لم أجد فيها محفزاً على مراجعة هامة تتصل بموقفنا من التراث الذي يترجم بدوره موقفنا من ذواتنا ومن واقعنا ومن علاقتنا بالزمن والحركة... ولعلّ الحافز نفسه كان قد استفزني أيضاً لتأليف كتابي الأول<sup>(١)</sup> الذي حاولت فيه تتبع الذات والحضارة في موقعي (الغياب والحضور) ودعوت فيه إلى تأسيس جديد ينطلق من الجراءة على النقد والتجريح حتى فيما يعزّ علينا ويستقرّ في صميم كياننا.

وتكمن أهمية مسألة المنزع العقلي في علاقتها بالعقل الذي مازلنا نصارع اليوم في سبيل أن يوجد لأننا -رغم الفاصل الزمني- بيننا وبين أسلافنا لا نزال نعاني من الإعاقة نفسها ونكاد نخوض الصراع نفسه:

إذ نحن نخرج عن زمننا بفعل عقد "التقديس" التي تحاصرنا فيكون بعضنا شبحاً للماضي -لا يرى الحياة إلا في ما ابتدعه الأسلاف- ويتجاهل فارق الزمان واختلاف الحياة بين واقعنا وواقعهم ويجهل أن الإبداع هو حضور في الزمان وتأسيس في المكان وأن الأسلاف أبدعوا لأنهم استحضروا إمكانات الخلق ورائدها العقل الذي يعمل وفق شروط موضوعية معينة تتلاءم مع ظروفهم... ويكون بعضنا الآخر مسخاً للغرب أصابه انبهار بالتقدم التكنولوجي فسمى إلى تقليد -لا قدرة فيه على التأسيس- فأصبح يتعقد من ذاته وواقعه ويرى في تراثه إعاقة ويقدّس كل ما يأتي من الغرب متجاهلاً أن الإنجاز الغربي كان نتيجة تأصيل الذات في واقعها وأخذها بأسباب البحث العلمي وتعميق النظر في الموروث الإنساني وإعطاء الأولوية للعقل كي يعمل وينجز بحرية إنطلاقاً من



خوافزه التي تتلاءم مع بينته وحاجياته ويكون الحاصل -في لغة أهل السياسة- أننا انقسمنا بين (البيبرالية تفريعية) و(سلفية رجعية) فالأولى تقدس (العرب العظيم) والثانية تقدس (الماضي المجيد) فغاب الواقع بين قداستين وغابت الذات بغياب العقل النقدي الذي يضع الأشياء مواضعها لأن الصراع الذي لم يحسم بعد هو في جوهره صراع العقل بين (الغياب والحضور) وهو صراع الوعي الذي فقد محوره فأصبح غريباً مهتزاً سجين إشكاليات زائفة.

فنحن لذلك في أمس الحاجة إلى العقل وتهينة أسبابه وقد نكون أحوج من أسلافنا إلى حركة اعتزال جديدة تراجع وتنقد وتؤسس بجراه لتمهد سبل العقلانية؛ التي لا يختص بها جنس دون آخر وإنما وإن انتشرت في الغرب لظروف معينة فإنها يمكن أن تنتشر في غيره من الاصقاع متى تهيأت الظروف الملائمة وهو ما يبيح لنا التأكيد بأن طاقات التغيير كامنة في كل مجتمع...<sup>(2)</sup>.

يضاف إلى ما تقدم محاولة تخليص التراث من مؤثرات القراءات الإستشراقية لما تحتويه من آراء فيها تحيز كالقول ضمناً أو صراحة "بأن نزعة العقل في الحضارة العربية الإسلامية كانت من آثار ما ترجم من الفكر اليوناني"<sup>(3)</sup> دون أن يكون للعرب فضل أو محاولة قبل ذلك.

لكل ذلك تتجاوز المسألة الحدة المدرسي لتكون سعياً إلى تثبيت نزعة العقل المتأصلة في ماضينا واللازمة في حاضرننا حتى تمكن من تجاوز الإعاقة التي جعلتنا خارج الزمن لمعجزنا على الفعل والإبداع...

## ١ - العقل والحضارة

يقودنا «المنزع العقلي» إلى الخوض في شؤون العصر وفي مختلف أوجه الحياة ابتداءً من القرن الأول للهجرة لأن قضايا العقل لاتدرك إلا في ترتيبها الحضارية وثمار العقل ستكون متلوّنة بلون البيئة التي انشأتها ولا أعتقد أن تكون للفكر أية قيمة مالم ينعكس لتهديب الحياة واصلاحها لأن الذي يعنينا بدرجة أولى ليس النتاج التأملي المجرد الذي يتصل بالواقع حيناً لينفصل عنه أحياناً بل نحن معنيين أساساً بالجانب المعرفي الذي يثير قضايا الواقع ويتمحور فيما يخوضه المجتمع من شؤون المعاش والمعتقد والسياسة...

لذلك سنوجّه استقراء النصوص وجهة حضارية وليست أدبية والقصد بذلك أن يكون النصّ دالاً حضارياً بدرجة أولى كان يُقرأ من خارجه في صلته بعوامل انتاجه وبالدوافع التي أوجبته والتي تُعرف عند تحليل البنيات المتدافعة في المجتمع التي ستؤثر في الثقافة "لأن كلّ تأمل في العلوم الانسانية كما يرى غولدمان يحدث لا من خارج المجتمع بل إن هذا التأمل هو جزءاً من الحياة الثقافية لهذا المجتمع ومن خلالها للحياة الاجتماعية العامة" (٤).

لذلك نقترح تنزيل النص منزله من الصراع داخل انساق المعرفة في المجتمع وهو إذا سيكون في الوجهة الأولى:

- نصًا مؤسّسا كنتيجة لتدافعات ثقافية سبقته فهو  
يؤسّس عليها كمكتمل لفرع من فروعها أو كناقذ لبنية سابقة  
متقدّمة عليه أو كمنافض لها يسعى إلى هدمها وتجاوزها...  
ويكون في الوجهة الثانية:

- نصًا مؤسّسا لأنه سيؤثر في لواحقه وسيرسوم خطا  
مستقبليا سيفعل في صياغة رؤية جديدة... وعلى هذا الأساس  
يصبح مبدع النص أيضا ليس كائنًا تاريخيا فحسب بل هو  
ذات حضارية استلهمت مجمل تدافعات وحاجيات عصرها  
وعبرت عن ضرورة من ضروراته وكأنها تقمّصت رؤيا عامة  
للكون تتجاوز الوقائع الشخصية لتعبّر عن وقائع اجتماعية(5).  
ويكون الجاحظ مثلا كائنًا حضاريا لأنه جسّد بفكره  
هموم الماضي وروّز الحاضر وتطلّع المستقبل وعكس في إنتاجه  
موقع الحضارة العربية الإسلامية ومجمل الإشكاليات في الفكر  
التي هي إشكاليات في الواقع تلخص الصراع بين الطبقات  
والأجناس والمذاهب والأحزاب...

والغاية من النصوص عند قراءتها تتحدّد بتوضيح  
مدى فاعليّة القوى العقلية في النقلات الحضارية الكبرى إذ لا  
يوجد تحوّل كبير في حضارة ما قديما أو حديثا إلا وكانت  
مؤشرات ولادته في الواقع أولاً ثم في الفكر الذي لن يكون إلا  
انكاسا لمجمل شروط حياة الجماعة وانضاجا للبنى الثقافية  
التي تعبّر في تدافعها عن قوى الضغط في واقع المجتمع وترسم  
سبل توجّه الحضارة وانتقالها من وضع يحل خصائص معينة  
إلى وضع آخر يحل خصائص أخرى تتأثر بالأولى إلا أنها  
تنقدها وتجاوزها.

ومن هته الرؤية يصبح العقل ممثلا في الوعي ومنمكسا  
على الحياة لأن العلاقة بين الوعي والواقع علاقة جدلية تتشكّل في  
كون الواقع يؤثر في تشكيل الوعي إلا أن الوعي بدوره يسعى

إلى تجاوز الواقع عبر جره إلى موقع أفضل وتوازنات أرقى لأن الوعي يتجسد في ملكة الرفض والنقد: فكل منهما إذا يفعل في الآخر (يوثر ويتأثر) وهذه العلاقة هي التي برأت العقل مكانة الإبداع في مجمل حركة الانسان في التاريخ وهي التي دعت الفلاسفة إلى إقرار مبادئ الربط بين الفكر والوجود الانساني كما أكد "ديكارت" أو كما اعتبر "هيجل" "أن العقل هو الشكل الحقيقي للواقع تندمج فيه الأضداد بين الذات والموضوع"<sup>(6)</sup>.

ولعلّ هذا الاندماج هو التعبير عن الحركة في صلب التاريخ البشري لأن الذات لن تندمج اندماج الذوب والانصهار في سلبية الواقع بل ستسعى إلى التمرّد في الوعي ممّا يجعلها تبذل وفق عمليتي (التأثير والتأثر) وتمارس سلطة نقدية في الواقع بواسطة المعرفة التي تمثل "سلطان الانسان الاجتماعي"<sup>(7)</sup> لأنها تجسّد ثمار الفكر فتخرجه من دائرة التجريد إلى دائرة الممارسة لذلك يتصل العقل دائماً بالثورة في الذات والحضارة لأنه يسعى إلى الحرية التي هي "المضمون الوحيد للتاريخ"<sup>(8)</sup> لأنها تهدف إلى عقلنة الواقع ومحاولة لم شعثه والحدّ من تناقضه مع جوهر الإنسان وكان فعل العقل في الواقع هو فعل المعقول في اللامعقول الذي هو أرقى مظاهر تجسيد انسانية الإنسان عبر ذلك الصراع المتجدّد بين الفوضى والنظام وبين الثبات والتحوّل بين الحركة والسكون... لأن العقل يجدّد الصراع فهو "لايستطيع أن يحكم الواقع مالم يصبح الواقع في حدّ ذاته معقولاً..."<sup>(9)</sup>. لذلك يكون العقل علامة على مواطن الحركة والإبداع التي تمثل الاثبات الوحيد للانسان في الزمن ويكون انتصار العقل في صراعه هو الدالّ الوحيد على جوهر الوجود عبر فرض الذات في لبّ الطبيعة والتاريخ لأن الانسان عند (كامي) "هو الكائن الوحيد الذي يرفض أن يكون ماهو"<sup>(10)</sup>

وهذا الرفض هو عنوان نزعة العقل التي تمثل الطاقة المستقبلية التي تصارع دائما نزعة اللاعقل التي تمثل الرسوب في الماضي والانسحاب من مواقع الخلق والابداع.

وتصبح النصوص شواهد العقل في الواقع تُقرأ ضمن علاقات متعددة الأطراف في بنيات متشابكة تنطلق من ميدان الحياة العملية لتصل إلى تصعيد نقدي تتضافر العوامل في انتاجه بين الاجتماعي والاقتصادي والسياس والثقافي ويكون المبدع (صاحب النص) ناطقا بلسان مجموعة غير محددة تمثل طرفا في النزاع بين الثبات والتحول يهدف إلى تجاوز حدود الاستلاب وإلى "التعبير عن كلية تظاهرات الحياة في شروط تاريخية معينة لا يملك بالبداية أن يلفيها" (11)، ويصبح مبدع النص مبلغا لضرورة تتجاوز حدود فرديته لأنه يحمل ثمار العقل التي تكون جماعية في جوهرها حتى وإن كانت فردية في مظهرها لأنه ينتصر لروح التطور التي تستقر في كل حضارة وتتفجر عبر الذوات المبدعة التي تمسك بالوجهة الانسانية في الصراع وتدفعها نحو المستقبل لأن حركة العقل في المستوى الاجتماعي تنتج غريزتين متنافعتين:

الاولى: غريزة محافظة تنغلخ على القديم وتشد إلى الماضي ورمزها الثبات والجمود.

الثانية: غريزة تكوينية تسعى إلى التجديد وتدفع نحو المستقبل ورمزها التغيير والحركة.

وعند سيادة الغريزة المحافظة يتوقف التطور الروحاني كما يرى "باشلار" (12) بتوقف الابداع على المستوى الفردي والانجرار على المستوى الاجتماعي وتختفي عوامل البناء في جوهر الحضارة لتحل محلها عوامل الهدم ؛ لأن الحضارة تتطور عند وعي افرادها بالعقل الذي يؤدي إلى الوعي بالزمن الذي يؤدي بدوره إلى الوعي بالحركة والتأسيس.

## II - العقل والزمن

### 1 - سلطان المذاكرة

أثبتنا منزلة العقل في الحضارة بشكل عام وتطرقنا إلى علاقة الوجود الإنساني بمظاهر العقل ونحدد الفرض لنقترب أكثر من مدار بحثنا عن العقل وبذوره الأولى في الحضارة العربية الإسلامية لنتوصل إلى منزلة النصوص التي ستمثل وجهة العقل في المجال الثقافي ونعني بالعقل في الزمن تحديد إطار التأسيس الذي ينطلق مع منتصف القرن الأول للهجرة مع ذلك الصراع الحاد بين المسلمين حول أحقية الخلافة ذلك النزاع بين الشيعة والسنة الذي أثمر فريقا آخر هم الخوارج الذين اجتهدوا في مسألة الخلافة وكانت لهم بعض الآراء الصائبة التي يمكن أن تكون بداية تشكل الوعي السياسي فيما يصلح منطلقا لنظرية الحكم التي حاولت لأول مرة الانتصار لمنطق العقل. إلا أن شرف هذه البدايات لن يتجلى إلا إذا وضعناها في أنساقها التي تزامنت معها أعني أن نفهم منزع العقل من خارجه بتحليل ما يناقضه وإذا سلمنا أن العقل هو طاقة التفسير في وضع ما أو في جملة أوضاع اجتماعية أو ثقافية أو سياسية فإن التفسير لن يكون إلا بهدم لقديم وتأسيس لجديد. ومن هذا المنطلق سينقسم المجتمع إلى فئة أولى محافظة (تدافع على القديم لوعي بمصلحة فيه أو لجهل وتمسب ينزعان للثبات وتجميد الواقع) وفئة ثانية مجددة تسعى إلى التجديد وتنتصر للحركة لوعي بمصلحة في التفسير أو بدافع نقدي يطمح إلى الانتقال إلى موقع أفضل) والفئتان المتدافعتان ستتصارحان في كل أوجه الحياة بدءا بالمواقع الاقتصادية المتحركة في شؤون الجماعة وما يرافقها من تمثيل

سياسي وصولا إلى البنية الثقافية في مختلف أصول المعارف وفروعها.

ويمكن أن نختصر أوجه الصراع في جدل العقل والذاكرة انطلاقا من القول الافتراض التالي: "عندما نفكر فإننا لا نتذكر وعندما نتذكر فإننا لا نفكر" وهذا القول لا ينطبق على كل مراحل الحضارة العربية بل يصدق إلى حدّ في القرنين الأول والثاني للهجرة حيث إحتد الصراع بين الماضي وتراكماته والحاضر وضروراته وانقسم الوعي بين منتصر للواقع وحركيته ومنتصر للماضي وقداسته والقول يختصر التدافع بين بنية النقل والقياس وبنية العقل والتجديد.

ولعل أسباب الصراع بين القديم والجديد تهيأت منذ بدأ القتال بين المتنازعين على الخلافة واحتد بعد ذلك في الجدل المؤسّس على الاختلاط في المجتمع فكلّ فئة تريد الإبتصار لمذهبها وكلّ جنس يسمى لفرض وجوده سياسيا واجتماعيا وثقافيا ويبدو أن حكم بني أمية بإعتماده على الجنس العربي دون غيره رسخ قاعدة الذاكرة وربطها بالعرب دون سواهم فهم أصحاب التراث الذي يتمظهر في الثالوث مترابط (لغة - عقيدة - شعرا) وكل جزء في هذا الثالوث يُحيل على الآخر فالعقيدة من اللغة واللغة من الشعر والشعر من العرب وقداسة جانب تحيل إلى قداسة الجوانب الأخرى لتكون اللغة مقدسة لأنها مظهر اعجاز في العقيدة وليكون الشعر كذلك وإن كان بدرجة أقل لأنه ديوان العرب ومرجع اللغة وهذا الثالوث المقدّس أصبح مظهرا للعرب يميّزهم ويحمي تفوقهم على الأجناس الأخرى التي اعتُبرت فروعا يجب أن تُطوّع لخدمة هذه القداسة وأصبح القياس على الأصول هو قاعدة الوعي الذي يجب أن يفرض لأن تميز الحاضر موصولا بهيبة الماضي. لذلك ارتبط علم الأصول بالجنس العربي وخاصة

بنقهاء الحجاز الذين حاولوا الدفاع على الماضي وإعلان سيادة القياس لتكون ركائز الحاضر خاضعة لعمق الماضي وطوعوا العقل للذاكرة الجماعية ليقصر عمل العقل على استيعاب أبعاد تجربة الماضي وكانت حجتهم في ذلك "ليس في الإمكان أفضل مما كان" وقد أدرك ذلك ابن خلدون في المقدمة حين أشار إلى "شروع القياس عند أهل الحجاز لكثرة احاديث الرسول عندهم وشيوع الرأي والتعليل عند أهل العراق لقلة الحديث عندهم" (12) وإن علّل ابن خلدون الظاهرة بكثرة الحديث أو قلته فحسب فإن هذا الانقسام يعتبر عن تدافعات أخرى في صلب المجتمع المتنافر والأرجح أن تصل الأسباب إلى تنافر عرقي يؤيده وجود الفرس في العراق وإلى أسباب سياسية تؤكد وجود الشيعة والخوارج في ذلك الموطن الذي بدأ يحمل وزر العقل حتى وإن تعددت أسباب وبواعث الدفاع عنه، وهذه المعطيات المتداخلة بدأت معالمها الأولى في الفقه الذي يمثل ركيزة الوعي العربي بتمثله لثالوث القداسة (دين - لغة - شعرا) وانطلق من (المدينة) مع الإمام "مالك بن أنس" (ت179) الذي يطوّع الواقع مهما كانت متغيراته إلى أحكام النص الشرعي في القرآن أو الحديث أو السنة ويستبعد الاجتهاد والتجديد ولعل تلميذه "الشافعي" (ت204 هـ) أوّل من أصّل الأصول لذلك لُقب (بفقيه السنة الأكبر) لأنه وعى خطر التجديد الذي بدأ يعظم مع علم الكلام ثم مع المعتزلة إضافة إلى نشاط حركة تعريب الفكر اليوناني الذي كان من أهم محفزات العقل والإبداع يقول الإمام الشافعي: "فكل ما لم يأت به الرسول فهو من الهوى لأن العقل مضطر إلى قبول الحق" (14) وفي القول تأكيد على ربط الحقيقة بالشرعية لتكون بداية ونهاية وعلى العقل أن يخضع لأحكامها ويضيف: "فالحسن والقبح الثابتان بالشرع هما مما يجبان بالأمر والنهي الشرعيين من غير أن



يكون للعقل حظ في ذلك\* (15). ويتضح من الأقوال حرص أهل النقل على مسألتين تخصان العقل أما أن يكون (مستعبدا) للشرع أو أن يكون (مستعبدا) تماما من الحياة لأن الحقيقة منتهية في احكام الشرع وكذلك التمييز بين نقاض الحياة وارء فيها.

وهذا العداء كما اسبقنا يهدف إلى ترسيخ بنية الذاكرة وترميم فلولها لتواجه موجة العقل لأن في رسوخ الذاكرة ثباتا لقيم الماضي وتاكيدا لحظوة الحاضر التي باتت مهددة باختلاط خطير في الأجناس خاصة عند بداية سيطرة طبقة المولدين والمتكلمين والفلاسفة لذلك يقول الشافعي: "إذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غيره فاشهد أنه من أهل الكلام ولادين له" (16).

وهذا الإحساس بخطر العقل الناشئ مع علم الكلام دفع "الشافعي" ليس إلى انكاره فحسب بل إلى تكفير أصحابه لذلك تواصلت الذاكرة في الرسوخ مع هذه البنية الفقهية لتؤثر في زمن لاحق حتى عند أئمة أقل تشددا عاشوا في بغداد مثل "أحمد بن حنبل" الذي يقول: "لست بصاحب كلام ولا أدري الكلام في شيء إلا ما كان في كتاب الله أو سنة أو حديث..." وأما غير ذلك فالكلام فيه غير محمود" (17).

وهذه البنية التقليدية في الفقه أثرت في وجهة بنية ثغافية متكاملة تنطلق من الأصول لتؤصل الفروع فنشأت مدرسة اللغة ورواية الشعر ونقده مع "الاصمعي" و"أبي عمرو ابن العلاء" و"المفضل الضبي" و"الكساني" لتكون مدرسة الكوفة منتصرة للذاكرة في مواجهة مدرسة "البصرة" التي ستنصير للعقل ويدافع أصحاب هذه المدرسة (الكوفية) على القديم (شعرا وفقها ولفغا) ويرفضون الاحتجاج بشعر المولدين ويؤسسون قيم البداوة في تقدمهم وكانهم يحافظون على خصائص روح كادت

تندثر في زخم التمدّن والإختلاط ويضيف الإمام الشافعي بقوله:  
"أولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي ولا يجوز  
أن يكون أهل لسانه أتباعا لأهل لسان غير لسانه في حرف  
واحد بل كلّ لسان تبع للسانه" (18).

ولاشك أن بنية الذاكرة ترسخ التراث ليكون عنوانا  
على تمييزها وهي تنتصر لبقايا المشافهة في أصول الحضارة  
العربية ذات المنابت الصحراوية لذلك كانت الذاكرة حاملة الشعر  
كما هي حافظة القرآن والحديث والسنة فزاد تقديس القول  
ليكون البيان عنوان مرحلة أولى من مراحل الحضارة على حدّ  
عبارة "الجابري" (19) فكان القول يحتل مركز الصدارة في هذه  
البنية التقليدية وتحول إعلاء منزلة الشاعر إلى إعلاء منزلة  
الخطيب ثم منزلة الصحابي (حافظ القرآن) ثم الفقيه وصولا إلى  
رواية الشعر الذي يُعتبر منبع القياس في اللغة والتفسير وكل  
هذه الأصول (البيانّة) ترتبط بجنس العرب دون غيرهم لذلك  
يجب أن تبقى عنوانا على سيادتهم فكان من آثار ريادة هذا  
التوجه تأخر المنزع العقلي أو على الأقل تقلّص فاعليته ليكون  
خادما للذاكرة المقدّسة وليصبح دور العقل في هذا التصور  
شديد المحدودية إذ لا يمكنه أن يعمل إلا من داخل العقيدة  
فيكون دوره تفسيريا وتبريريا يقتصر على تطويع الواقع لقياس  
النص الموروث وهو عقل (مكوّن) يعمل من خارجه على حدّ  
تعبير "الاند" (20) فلا قدرة له على الإبداع والتجاوز لآته أسير  
حدود الذاكرة.

ولئن كانت هذه البنية تستمد مشروعيتها من التاريخ  
فهي تستند أيضا إلى تاويل في صلب روح العقيدة لأن الدين  
في مجمله هو جواب يستعي معه السؤال والشك والحيرة وهو نوع  
يروي ظلما الإنسان إلى الحقائق الكبرى في فترة ما يكون فيها  
الوعي محدودا بحدود الواقع والبيئة أما العقل هو سزال

متجدد يخرج من قناعة وتسليم إلى حيرة واضطراب لذلك  
خُدت وظيفة العقل في الاسلام بالمسؤولية الاخلاقية المتمثلة في  
"البحث عن موقع الاشياء ضمن منظومة القيم"<sup>(21)</sup>، فتداخلت في  
القرآن الوظيفة المعرفية للعقل بالوظيفة السلوكية إذ غالبا ما  
يختلط العقل بالقلب في القرآن: "لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم  
اعين لا يبصرون بها..." (سورة الاعراف: آية 179).

وكذلك الشأن في التحديد اللغوي لمصطلح "عقل" في  
"لسان العرب" "نسي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط  
في المهالك أي يحبسه...".

لكل ما تقدم تتضافر مفاهيم البنية مجتمعة لتحديد  
مكانة العقل الانتلافية مع الواقع والانضباطية في السلوك وكأنه  
يرسخ منظومة القواعد السابقة ويشترعها في الواقع ليصبح حارس  
الماضي في الحاضر وبالتالي ينسحب تاركا المجال لينابيع  
التذكير التي تغطي بؤادر التفكير وكان الفكر يُحيل على الكفر  
(نلاحظ القرابة اللسانية بين مادتي كفر- فكر<sup>(1)</sup>).

ونحن نثبت هذه الاصول لقرابة اعتماداتها وتأويلاتها  
مع ضرورة الملاحظة بأن النص القرآني يحوي أبعادا أخرى  
ممكنة لدعم العقل في وجهته الايجابية إلا أننا نكتفي بهذا  
الاثبات لأننا نبحث عن معيقات العقل في الاصول والفروع وعن  
بعض القواعد التي اعتمدت لترسيخ هذه القراءة الأولى التي  
تمثل بنية النقل التي عرقلت مسار العقل وكبحت تطوره  
ويبدو أن "الشهرستاني" في (الملل والنحل) كان من أوئل  
المدركين لخطر إعاقة العقل العربي في طور تكوينه بقوله: "إن  
العرب أكثر ميلهم لتقرير خواص الاشياء والحكم باحكام  
الماهيات واستعمال الأمور الروحانية أما العجم فأكثر ميلهم إلى  
تقرير طبائع الاشياء والحكم باحكام الكيفيات والكميات  
واستعمال الأمور الجسمانية"<sup>(22)</sup>.

وهذه البنية التقليدية يمكن اختصارها في العلاقات

التالية:

- الصحراء
- أصولها:
- العرب
- الشعر
- مظهرها:
- اللغة
- البداوة المشافهة
- رمزها:
- الرواية + النقل + الذاكرة

ونؤكد أن ربط بنية (الذاكرة) بالجنس العربي يصدق فقط في مرحلة أولى من مراحل التدافع وهو لا يتصل بإعاقلة تتصل بالعرق قدر ارتباطه بالحفاظ على نفوذ ومصالح قديمة أصبحت مهددة بالزوال عند اختلاط الأجناس ونفوذ الموالى: "فمن الناحية الثقافية كان هناك حزبان أو جماعتان فكان أحد الحزبين جماعة تتمسك للتراث العربي القديم وحده دون ما قد وفد إلى الناس من البلاد المفتوحة مثل فارس وكان الحزب الآخر وهو بالطبع مؤلف من غير العرب يهتمون بالثقافات غير العربية كالفارسية وغيرها... (23).

## 2 - سلطان العقل

كنا قد أشرنا في جزء سابق إلى دور الخوارج في بلورة بدايات العقل المتمثلة في التحرر من وهم الولاءات المقدسة ولعل تلك الإشارة السابقة لا تكفي لإبراز دور هؤلاء الأوائل الذين أعلنوا الرفض وجسدوه ونحن لسنا معنيين بتقييم أحقية أرائهم قدر عنايتنا بنزعة التأسيس عندهم وبداية التفكير المتمثلة في نزعة تحرر حتى وأن لم يكتب لها السيادة فإنها جسدت بوادر الخروج عن المألوف وتجاوزت ما كان عليه القوم من نمرات تعصبية تخفي النزاع على السلطة باسم أحقية الخلافة وقد سمعوا إلى تثبيت مبادئ تصلح قاعدة لنظرية حكم عادلة كما ستفعل فعلها في توجيه العقل ليس في المجال السياسي فحسب بل في بنية ثقافية ستتطور لاحقا مع فرق المتكلمين والمعتزلة فقد أعلنوا مبكرا:

- أن الخلافة حق لكل مسلم وغايتها إقامة الأحكام.
- إذا إتفق المسلمون على أن يقيموا الأحكام بأنفسهم استغنوا عن نصب خليفة.
- الدفاع عن الرأي بالجدال وبالقتال (24).

إن هذه المبادئ الواضحة تحتل مكانة الريادة بل تصل حدة الثورية في الخروج عن الجماعة المتصارعة وهي تتطلع لحرية تتصل بالعقل الذي يرفض التوتر والانفعال ولعل وجودهم في العراق خاصة كان شديد الأثر في تأصيل جذور العقل في البصرة إذ يرى عديد الباحثين أن فكر الخوارج مثل أرضية علم الكلام الذي تطور عند المعتزلة (25)، ويبدو أن حرب الخلافة أثارت نزاعا مؤثرا في بنية العقل العربي وهو وإن خسر سياسيا لصالح (بنو أمية) فإنه لم يحسم ثقافيا بل

سيكون فاتحة صراعات مذهبية جديدة ومتفرعة ستفعل فعلها في توجيه بوادر العقل التي بدأت في البصرة مع (الحسن البصري) الذي حاول الاجتهاد في مسائل تتصل بفكر الخوارج مثل (تكفير فاعل الكبائر أو قضية الجبر والإختيار) وكانت هذه المسائل فاتحة الاجتهاد الذي أتاح لعلم الكلام الظهور والتطور ليكون حقا بداية ثمار العقل الناضجة التي تسمى إلى رفض الجمود ومحاولة تطويع العقيدة لمنطق الفكر إلا أن هذا العلم وإن كان متأصلا في الفكر العربي فهو شديد التأثير بنشاط حركة الترجمة التي ارتبطت بمواضع سياسية عرقية لأن الحكم الأموي باعتماده على الجنس العربي دون غيره أعاد الأشكال القبلية والافتخار بالإنساب وكان يسمى إلى إعادة خصائص البدو المتصلة بالعرب في مواجهة خصائص التمدن المتصلة بالأجناس الأخرى وشعر النقائض دليل على تلك الروح السائدة وكأنه خروج عن شمولية الاسلام التي تأسست في فترة الخلافة الراشدية وشعارها (الافضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى)، فسادت نعمة الماضي وتقديس التراث التي اسبقنا تفصيلها مما أثار حفيظة الأجناس الأخرى التي سارعت بدورها إلى التظاهر وفق خصائص أخرى تعتبر بها عن وجودها وفاعليتها لذلك سمعت هذه الأجناس إلى التميز الثقافي وشجعت حركة الترجمة لتظهر (العلوم الدخيلة) وأهتها (المنطق والعدد والهندسة والطبيعات) ونشأ بعد زمن جيل من الكتاب والمترجمين وجلهم من غير العرب مثل: (أبو بشر متى بن يونس - عبد الله بن المقفع - حنين بن اسحاق ..) وتمثلت ردة الفعل على المستوى السياسي (في ظهور الخلافة العباسية) التي هي انتصار (للعوليين) من جهة وانتصار للمسلمين من غير العرب من جهة أخرى خاصة الفرس الذين طبعوا الحضارة لاحقا بظهرهم في الحكم والادارة وشزّون الحياة إلى درجة. "أن الاسلام لم يكن

عند القوم أكثر من غطاء خارجي أبعد ما يكون عن ثبات الجذور فكانت تكفيه أقل هبة ليطير فتتكشف العقائد الراسخة من تحته وإذا قلنا العقائد فقد قلنا الثقافة أيضا..." (26).

ولعل هذا التداخل بين الأجناس وتضارب المصالح كان محفزاً على ضرورة المراجعات وعلى تشتت مراكز النفوذ كي لا تبقى حكراً على جنس دون غيره وكل ذلك كان دافعا لنمو الجدل وتجذر العقل لأن كل فريق يحاول الإنتصار لوجهته فسمى أوائل المتكلمين للدفاع عن العقيدة بمنطلق العقل أو ما يمكن أن نسميه (عقلنة العقيدة) وإخراجها من مواطن الإنغلاق والنقل لتصبح خاضعة لمنطق التفسير إن لم يكن في الأصول فليكن ذلك في فروع الاجتهاد التي يجب أن تواكب تحول المجتمع الذي بدأ يفتح على إمكانات أخرى ويستلهم ضروب المعارف من أمم أخرى وهته الأرضية فعلت في الفقه أيضا الذي كان يمثل قلعة الذاكرة فنشأ (المذهب الحنفي) مع (أبي حنيفة النعمان بن ثابت) الذي أقر مبدأ "الاستحسان" وفتح باب الاجتهاد في الأصول الشرعية مخالفا (مالك والشافعي) إذ: "كان قليل الاعتماد على الحديث... كثير الأخذ بالرأي وتحكيم العقل والعادة لاعتقاده أن الأحوال تتبدل بتبدل الأزمان فيجب أن تتبدل الأحكام نفسها أيضا" (27).

وهذه الأسباب مجتمعة زعزعت رسوخ الذاكرة وقوضت ركائز الماضي وأرست بوادر "تغلغل العقل في لب الطبيعة والتاريخ" على حد قول "هيجل" لنصل إلى حرية الإنسان المتمثلة في إثبات وجوده في الزمان وإعلان فعله في المكان ليكون (مختارا وفاعلا منجزا) عند المعتزلة الذين أسسوا ثورة العقل الأولى بداية من (الحسن البصري وواصل بن عطاء وأبي هذيل العلاف وصولا إلى إبراهيم النظام ثم الجاحظ) وكان لهذه الشرف تاصيل المباحث العقلية في مواجهة المباحث النقلية وهم أول من

اتصر للفسفة لأنها تمثل ثمار العقل الخالي من التعصب والذي يتجاوز حدود المذاهب والأعراق والنعرات وكانوا يرفضون القياس الفقهي ويعتمدون القياس المنطقي ويقولون أن (جميع المعارف واجبة بالعقل) ويعتنون بالجانب التجريبي المادي فحولوا وجهة الثقافة العربية من موقع البيان إلى موقع البرهان وأعلنوا نضج الكيان الحضاري الذي بدأ ينتقل من موقع الانفعالية الذاتية الشاعرة إلى موقع التأمل الإدراكي الواعي الذي يربط بين مسؤولية الإنسان وحرية وإرادته وهذا المنزع العقلي أثار خاصة مع "الجاحظ" الذي أعلن ضرورة المراجعة في مختلف المجالات يوجهه الوعي بضرورة الانتقال من بنية تقليدية منغلقة إلى بنية جديدة منفتحة وكان جرينا في نقده للبنية الشفوية التي تمثل عنوان الأصول العربية في قوله: "كل شيء للعرب فأنما هو بديهة وارتجال... وليس هناك معاناة ولا مكابدة فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم... وكل كلام للفرس وكل معنى للمعجم إنما هو عن طول تفكير ودراسة الكتب وحكاية الثاني علم الأول وزيادة الثالث في علم الثاني حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم..." (28).

فهو ينقد الذاكرة العربية بطابعها (العفوي الارتجالي) ويعلم تصور المعرفة في التراث العربي المختص بالشعر دون النثر والصادر عن بديهة تهدف إلى التأثير قبل التبليغ وهو يدين مركزية البيان في الأصول الحضارية العربية ويؤكد ضرورة التدوين لأنه عنوان الفكر وفتحة التواصل العقلي الذي يُعَمِّق المعرفة من جيل إلى جيل لاحق وتكمن جراءة الرأي في إداتته لمفخرة العرب (الشعر) الذي يمثل سجل الذاكرة ومرجعها الأساسي وهته النظرة للتراث هي انتصار لحرية العقل على جمود الذاكرة وهي انتصار لوعي الحاضر على استلاب الماضي



وانتصار لبنية التجديد التي تضامنت عوامل ولادتها لتمثل  
نسقا جديدا يحكم علاقة الإنسان بالكون وهي تظهر في العلاقات  
التالية:

- أصولها: المسلمون غير العرب

النثر + التدوين  
- تظهرها:

التجديد

التندين

- رمزها:

العقل

إن ما تقدم هو مدخل لقراءة المنزع العقلي وهو  
تأطير يحف بالمسألة ويعمق تناولها وهو كالمنهج يرسم خطة  
لقراءة النصوص في تفاعل مع سوابقها ولواحقها ويصلها بذلك  
التدافع بين مُعيقات العقل والعقل ذاته لتتجلى قيمة النصوص  
حضاريا في عسر ولادتها وعمق دلالتها فتكون بذلك نصوصا  
تأسيسه سلبية مخاض عسير ومعاناة ضارية الجذور في أعماق  
تفاعل اجتماعي حضاري وهي نصوص لاتعبر عن أصحابها قدر  
تعبيرها عن حسن جماعي يتوق لتحول جديد يُنضج علاقة  
الانسان بالكون ويهيئ لتأسيس معرفي قوامه الموضوعية واحكام  
المنهج يشهد على تحول الحضارة من موقع ذاتي كَلَمي تعصبي  
رمزيته الالتلاف والتوحد إلى موقع موضوعي استقراني رمزيته  
التنوع والاختلاف والتجديد...

وبذلك تكون نصوص ابن المقفع والجاحظ وأبي العلاء  
على اختلافها في الزمان والمكان والاعراض شواهد عميقة الدلالة  
على احتفاء أسلافنا بالعقل واسبابه وعلى صراعمهم من أجل  
تأسيسه وانجازه في الواقع واثباته في الزمن.

## - هوامش الفاتحة والتمهيد -

- (1) أنظر محمد الجابلي "الحنين البدائي" (مدخل في تعقد الذات والحضارة)
- (2) عبد المجيد الشرفي "الإسلام والحداثة" ص 29
- (3) زكي نجيب محمود "المعقول واللامعقول في تراثنا العربي" ص 115-116
- (4) لوسيان غولدمان "الماركسة والعلوم الإنسانية" ص 700
- (5) لوسيان غولدمان "البنوية التكوينية والنقد الأدبي" ص 14
- (6) هريارت ماركيز "العقل والثورة" ص 34
- (7) هريارت ماركيز "العقل والثورة" ص 26
- (8) هريارت ماركيز "العقل والثورة" ص 32
- (9) هريارت ماركيز "العقل والثورة" ص 36
- (10) ألبار كامبي "الإنسان المتمرد" ص 16
- (11) جورج بليخاتوف "الفن والتصور المادي للتاريخ" ص 5
- (12) غاستون باشلار "تكوين العقل العلمي" ص 14
- (13) عبد الرحمن بن خلدون "المقدمة" ص 799
- (14) أدونيس "الثابت والمتحول" ص 14
- (15) أدونيس "الثابت والمتحول" ص 19
- (16) أدونيس "الثابت والمتحول" ص 145
- (17) أدونيس "الثابت والمتحول" ص 36
- (18) أدونيس "الثابت والمتحول" ص 25
- (19) محمد عابد الجابري "تكوين العقل العربي" ص 44
- (20) محمد عابد الجابري "تكوين العقل العربي" ص 15
- (21) محمد عابد الجابري "تكوين العقل العربي" ص 32
- (22) الشهرستاني "الملل والنحل" ج 1 ص 10
- (23) زكي نجيب محمود "المعقول واللامعقول" ص 99
- (24) عمر فروخ "تاريخ الفكر العربي" ص 209
- (25) - أنظر كتاب زكي نجيب محمود "المعقول واللامعقول" - وكذلك عمر فروخ "تاريخ الفكر العربي"
- (26) زكي نجيب محمود "المعقول واللامعقول في تراثنا العربي" ص 105
- (27) عمر فروخ "تاريخ الفكر العربي" ص 243
- (28) الجاحظ "البيان والتبيين" ج 24/3

# **الفصل الأول**

**جدلية الحكمة والسلطان**

**في**

**نص ابن المنفع**

## أبو المقفع شخصيته وأدبه

هو أبو محمد عبد الله روزبه بن داؤدويه ولد سنة 106هـ في قرية (جور) من قرى بلاد فارس، حصل على ثقافة فارسية في أول نشأته ودان (بالزراشتية) قبل إسلامه ثم بدأت ثقافته العربية في التشكل عند حلوله بالبصرة واستقراره بها فإتصل بملائها وجالس مدرسيها وشعرائها واختلط بأهل الفصاحة من أعراب البادية حتى تمكن من اللغة تمكنا جعله يصبح كاتباً مشهوراً يُحظى بتقدير الولاة فإتصل "بيزيد بن عمر" ثم "بابن هبيرة" والي العراق ثم كتب لأخيه "داؤود" من بعده ولما انتصر العباسيون على الأمويين اتصل بن المقفع "بعبسى بن علي" وأسلم على يديه وتسمى بعد إسلامه (بعبد الله).

لقد عايش الرجل عهدين متناقضين واستطاع الحفاظ على مكانته رغم صلته الوثيقة بالسلطة فظل كاتباً لخلفاء بني العباس إلى أن عصفت به صراعات ذوي السلطان فقتل في عهد "المنصور" حرقاً سنة 142هـ.

وإن اختلفت الروايات في سبب قتله وأكثرها تجمع على تهمة الزندقة فإن التهمة الأرجح والأقرب لشخصية الرجل ومسار حياته وفكره ومؤلفاته هي تهمة "العقل" التي تمثل الأخطر على سلطان بني العباس الذي يرى في كتابات الرجل أكثر من سبب يستدعي التخلص منه لأنه يبطن غير ما يظهر فهو رغم قربه من السلطان كان شديد النقد له في كتاباته التي تعتمد التصريح حيناً والتلميح أحياناً أخرى فهو خادم العباسيين بعمله إلا أنه عدوهم بعلومه.

لذلك يكون مقتلُه شاهداً على تيقظ السلطة وحيطتها من بذور الثورة التي بدأت مع الدعوة إلى العقل وشاهداً على

تضحية الرجل في سبيل ما دعا إليه من مبادئ طلّت فاعلة في عصور لاحقة وبذلك حققت لأدبه خلودا عبر التاريخ الإنساني.

وأثار بن المقفع على تنوعها تكاد تجتمع في غرض عام شامل وهو غرض الإصلاح السياسي والأخلاقي مما يؤكد التزام الشخصية في علاقتها بالواقع والسلطان ويؤكد أن مقتله كان تضحية في سبيل أهداف سامية تفصح عن مشروع تأسيس كبير.

فقد نقل بعض كتب التاريخ عن الفارسية مثل كتاب (خدا ينامة) في سيرة ملوك العجم، وكتاب (آين نامه) في عادات الفرس وآدابهم، وكتاب (التاج) في سيرة "أنر شروان" وكتاب: (الدرة اليتيمة) في أخبار الصالحين. أما مؤلفاته الخالصة رغم كثرتها في (الفهرست) "لأبن النديم" فإن الذي بقي منها قليل وهي:

- الأدب الصغير: وموضوعه أخلاقي يؤكد حاجة العقل إلى الأدب وحاجة الإنسان إلى التعاون...

- رسالة الصحابة: وهي أوضح ما ألف في النقد السياسي على شكل نصائح "لأبي جعفر المنصور" الخليفة العباسي الثاني ولعلها كانت السبب في قتله لما فيها من نقد يكشف انحراف مسالك الحكم في عصره إذ تناول فيها كل ما يتصل بشؤون التسيير والإدارة والجباية وهي وثيقة ادانة تقترح مشروع اصلاح متكامل الجوانب وتكشف دقة إطلاع صاحبها على شؤون سياسة عصره ويعد نظره فيما يقترحه على المستويين النظري والعملي.

- كليله ودمنة: هو أكثر كتابات الرجل شهرة واختلف

مؤرخو الأدب في هذا الكتاب ومدى نسبه لأبن المقفع بينما يذهب البعض إلى أن ابن المقفع اقتبس بعض الحكم المتفرقة من فارسية ويونانية وهندية فأجراها

مجرى الأمثال وحافظ على بعض أصولها كالاسماء  
وتصرف (تأليفا) في الأحداث والمقاصد وأخضعها لمنطق  
عصره يرى البعض الآخر أن للكتاب أصولا ثابتة في  
(الهندية) نقلت إلى الفارسية ثم إلى العربية بواسطة ابن  
المقفع.

والأرجح أن يكون حظ ابن المقفع في التأليف أكثر  
منه في الترجمة ويبدو أنه استفاد من أصول هندية للحكايات  
إلا أنه تصرف فيها تصرفا كبيرا وأخضعها لتوجهه الإصلاحى في  
عصره لأن الكتاب فيه الكثير من شخصية ابن المقفع كما  
يحوي الكثير من روح العصر ومن تناقضاته وقد أجراه الكاتب  
بأسلوبه المتميز وطبعه بطابعه فاثبت نسبته إليه رغم قدم  
الأصول واختلاف آراء النقاد(1).

وهذا الكتاب هو من أعظم كتب التراث الإسلامى لأنه  
يحوي كنوز الحكمة الشرقية وفلسفة الإغريق في صياغة فنية  
متفردة وفي أسلوب متميز أنشأ مدرسة في الكتابة العربية ظل  
أثرها يتفاعل طويلا وأثر في تغذية القيم بطريقة يسيرة وطريقة  
فعلت قيمة الكتاب في عصره اذ نظم "ابن حقي" شعرا في  
مطولة تشبه الملحة تفوق (الأربعة عشر ألف بيت) كما نظم  
"الشريف أبو يعلى" في ديوان أسماه (تتائج الفطنة في نظم  
الكيلة ودمنة)(2).

ولعل في احتفاء أهل العصر بهذا الكتاب دليلا على  
أصالة منابته في تربة ثقافية عربية إسلامية وهو وإن نهل من  
جذور قديمة فهو نتاج فكر ناقد يحمل مشروع تأسيس منزع  
عقلى سيثمر في مختلف أوجه الحياة في عصور لاحقة.

## I - نص ابن المقفع وبوادر التأسيس

إن الكتابة في أساليبها هي اختيار وهي تعبير عن موقع حضاري يتطلب بالضرورة صياغات جديدة تلازما مع ذوق جديد وتطلع لتأسيس في الوعي الفردي والجماعي لذلك كان نص ابن المقفع فاتحة مدرسة جديدة في الأدب العربي كانت كالإنتقال من أساليب الشعر والبديع إلى أساليب النشر الفني الذي يحمل بعدا جديدا فيه ثقل الفكر أكثر من هزات العاطفة ولعل الحضارة العربية في القرن الثاني كانت تتطلع إلى تشكّل متقدّم قياسا بما كانت عليه.

وكان ابن المقفع كشخص وكمبدع أفضل معتبر عن هذا التطلع فكان كاتباً في الخلافتين وهذه الوظيفة هي إقرار بالجديد على المستويين السياسي والحضاري إذ أن الدولة كنظام حكم وإدارة بدأت تتشكّل وهي تحتاج إلى كفاءات تنظيمية فكانت ولادة الكاتب على حساب انزياح الشاعر كوظيفة تأثرية إنفعالية تقليدية لذلك تجسد خطر هذه الوظيفة الجديدة في أقبال المثقفين عليها لأنها تمثل ابعادا غير محددة في البداية لأن الكاتب فرض نفسه كالموجه الأعلى لمسار إدارات السلطة الناشئة وكان مقتل (ابن المقفع) أكبر دليل على خطر هذه الخطوة.

لذلك ارتبطت الكتابة النثرية بالجديد (سياسيا - حضاريا) فكانت تنحصر للعقل على بقايا الذاكرة وهي تخفي بعد الإبتصار أيضا "للفرس" (إداريا - ثقافيا) على سلطة "العرب" لذلك كان معظم الكتاب والمترجمين من أصل غير عربي لأن الدولة بمفهومها الإداري بدأت تتجسد بإحتشام مع الخلافة الأموية ثم تركزت مع الخلافة العباسية التي كانت في مجمل مظاهرها انتصارا للروح الفارسية العريقة في شؤون

التسيير والتنظيم.

ويبدو أن أسلوب ابن المقفع كما أشرنا كان توسّطاً بين بنية الذاكرة وبنية العقل أي بين موقع قديم أساسه الشعر والخطابة وموقع جديد أساسه النثر والتدوين لأن هذا الأسلوب كما يقول "عبد اللطيف حمزة" هو أسلوب الحديث الممتاز والحديث الممتاز لا يكون إلا خطابة أو جدلاً ومناظرة ولغة الخطابة أميل إلى الإيجاز ولغة المناظرة أقرب إلى الإسهاب<sup>(3)</sup> وعندما يقارن الدارسون بين أسلوب ابن المقفع والجاحظ يعملون الأول مدرسة تؤسّس على الإيجاز والتبسيط والوضوح لقرّبها من الخطابة والثاني مدرسة تؤسّس على التوليد والإطالة وبعض التعقيد لإيغالها في الجدل والحجاج المنطقي.

ولا يفوتنا في هذا الصدد الإشارة إلى طبيعة الرمز عند ابن المقفع في (كلىة ودمنة) إذ كان نصّه طريفاً في تعدّد دلالاته وكثافة مقاصده كأن تكون العبارة سهلة إلاّ أنها تنفتح على مضامين قريبة وبعيدة فكان الأسلوب دالاً على الواقع السياسي وعلى رسالة هذا المثقف الإصلاحية من وجهة ودالا أيضاً على عمق تمثّل أبعاد الكتابة الفنية التي بقدر ما تُخاتل السلطة فإنها أيضاً تخاتل القارئ وتستدرجه إلى القراءة بالجمع بين الإمتاع والإفادة وبين الحقيقة والمجاز بواسطة توالي الأمثلة التي تُحيل على غير ظاهرها إذ يقول ابن المقفع في مقدمة الكتاب: "أما الكتاب فجمع حكمة ولهوا فاختره الحكماء لحكمته والإغراء للهو... فأول ما ينبغي لمن قرأ هذا الكتاب أن يعرف الوجوه التي وضعت له والرموز التي رمزت فيه وإلى أي غاية جرى مؤلفه فيه عندما نسب إلى البهائم وأضافه إلى غير مُفصّل... فإن قارنه متى لم يفعل ذلك لم يدر ما أريد بتلك المعاني ولا أي ثمرة يجتني منها..."<sup>(4)</sup>.



لكل ما تقدّم يكون نص ابن المقفع متفردًا في أشكاله ومضامينه والبحث عن نزعة العقل فيه هي تأطير لمزايا هذا النص كإضافة في الحضارة العربية الإسلامية جاءت ناضجة رغم سبقها في الزمن وأثرت كبير الأثر في توجيه الوعي الثقافي لاحقًا فظل نصًا مقروء متعددًا بثرانه على المستويين (الفني والدلالي).

## 1 - منزلة العقل

سمى ابن المقفع إلى ربط الوجود الإنساني بإمكانية العقل في كل مسالك الحياة: النظرية المتصلة بالأخلاق والقيم والسلوك أو العملية المتصلة بتنظيم علاقة الإنسان بالآخر وعلاقة الراعي بالرعية) وأجرى إمكانية العقل مجرى مزدوجا (حياتيا - عقائديا).

لأن العقائد عنده تهدف إلى الخير والصلاح فيجب أن تكتمل بالعقل لأن ابن المقفع كما يؤكد "الأستاذ المهيري" "لايفصل بين الدين والدنيا ولايقيم حاجزا منيعا بين السعي للدنيا والعمل للآخرة ولا يرى تناقضا بين حياة دنيوية سعيدة وسيرة مثلى..."(5).

لذلك كان العقل خلاص الإنسان في الدنيا والآخرة لأنه عنوان إنسانية الإنسان وميزته عن سائر الموجودات: "فهو الدعامه لجميع الأشياء والذي لا يقدر أحد في الدنيا على إصلاح معيشة ولا إحراز نفع ولا دفع ضرر إلا به... وكذلك طالب الآخرة المجتهد في العمل المنجي به روحه لا يقدر على إتمام عمله وإكماله إلا بالعقل الذي هو سبب كل خير ومفتاح كل سعادة فليس لأحد غنى عن العقل"(6) ويؤكد ابن المقفع إيمانه بالعقل في كل ما كتب وكأنه يكتشف سبيلا إنسانيا جديدا ويسعى إلى تبصير الآخرين به ولعل إلحاحه على العقل يتصل بوعيه بما آل إليه المجتمع في عصره من تحلل وتفكك نتيجة النوازع المادية والنعرات التعصبية فيؤكد أن "غاية الناس وحاجاتهم صلاح المعاش والمعاد والسبيل إلى دركها العقل الصحيح وأمانة صحة العقل اختيار الأمور بالبصر وتنفيذ البصر بالعلم"(7).

ويرى أن الاستلاب الحقيقي في الحياة لا يأتي من حيث المال أو الجاه بل ترتبط فاقة الإنسان بإعاقته العقل والبعد عن التمييز وأن السعادة الحقيقية لا ترتبط بالكسب المادي قدر ارتباطها بملكة العقل الذي يحقق سلطة الإنسان في ذاته أولاً وفي محيطه ثانياً؛ لأنه "أشد الفاقة عدم العقل ولا مال أفضل من العقل والعقل هو الذي يحرز الحظ ويؤنس الغربة وينفي الفاقة ويعرف النكرة... ويكسب الصديق وينفي العدو..."(8).

لذلك سعى ابن المقفع إلى تغليب العقل أو استرداد سلطاته التي تلاشت بسبب ضعف الإنسان وتسلط المادة فيؤكد ريادته ويجعله على رأس كل سلطة لأنه السبيل إلى النفوذ الحقيقي وهو لا يدعو إلى ضرب من الاستقالة بإسم العقل أو إلى ضرب من الزهد في الدنيا بل يقرّ الإقبال عليها من مداخل عقلية واعية الأهداف فيقول: "فمن منّ عليه خالقه بالعقل وأعان هو على نفسه بالمثابرة على الأدب والحرص عليه سعد جده وأدرك أمله في الدنيا والآخرة"(9).

ولعل قيمة التأسيس في نص ابن المقفع ترتبط بحرصه الشديد على تجاوز إشكاليات الصدام بين العقل والذاكرة أو بين العقل والعقيدة أو بين الدعوة إلى الدنيا والدعوة إلى الآخرة فكان نصّه سلساً في توفيقه بين نوازع الإنسان متلائماً مع موقع حضاري انتقالي يرشد الإنسان دون أن يصدمه ويحترم أو يهادن بعض الثوابت فيكون العقل عنده مسؤولية انتلافية توفق وتصلح وترشد أكثر ممّا تصنّف وتحسم.

## II - العقل في الإصلاح السياسي

لقد عنواننا الجزأ الخاص بابن المقفع في هذا المبحث بعنوان (جدلية الحكمة والسلطان) وهذا العنوان مستوحى من قراءة رائدة في التراث كان يدعو لها الأستاذ "توفيق بكار" في الجامعة التونسية قبل سنوات وإليه يعود الفضل في شحن الأذهان وفتح مسلك جديد بين حاضرتنا وماضينا وإزالة العقد تجاه الذات والماضي الحضاري ذلك الذي يمكن أن يكون منبعاً جيداً عندما نحسن استبصاره ونشحن العقل عند قراءته.

أقول إذا أن العنوان يختزل أبعاد النص في حده الأقصى ذلك الصراع المرير المتكرر بين سبيل العقل كقوة نظرية تسعى للإنجاز والتجسد وبين السلطة كقوة مادية مجسدة فعلا ومسيطر في الواقع هو تدافع بين طموح انساني يتمثل في العقل كمكون شمولي عند الفيلسوف وبين السلطة المادية الواقعة بشكلها الفئوي أو الطبقي أو المذهبي أو العرقي، هو تدافع قائم في التاريخ شاهداً على مدارات الصراع عبر الأزمنة ومثلاً لحلم مثالي طالما شحذ الأذهان منذ "أفلاطون" في "المدينة الفاضلة" إلى "الفارابي" ثم "أخوان الصفاء" "أن يحكم الفيلسوف أو أن يتفلسف الحاكم"؛ إختزال لمعاناة البشرية في تناقضات دائمة بين الواقع والحقيقة؛ الواقع بسلبياته وتكتلاته ونواقصه ونعراته والحقيقة بإيجابيتها وشمولها الإنساني؛ هو تدافع بين (ماهو كائن وما ينبغي أن يكون) أو هو صراع بين (الموجود والمفقود) على حدّ عبارة الأستاذ "بكار" لذلك كانت تجليات العقل في نص ابن المقفع متصلة بالفرض السياسي الذي سيكون رمزياً حيناً في (كليلة ودمنة) وصريحاً حيناً آخر في (رسالة الصحابة) وهذا التوجه يفصح عن سبيلين متكاملين:

الأول: يتصل بالنقد وهو سعي إلى الإصلاح يبطن ثورة على ما آلت إليه السلطة في زمنه ؛

والثاني: يتصل بالتأسيس ويتضمن خطابا مباشرا يتوجه إلى إصلاح السلطة ومحاولة إرساء ركائز نظرية سياسية تهيء أسباب حكم مركزي قوي بأجهزته وإدارته.

فتكمن أهمية نص ابن المقفع إذا في ترشيد السياسة التي كانت تقوم على العفوية والقبلية والأهواء وجرحها إلى موطن أنضج عبر (عقلنة السياسي) وإرساء أركان (إيديولوجيا السلطة) وخلق أجهزة واضحة الأبعاد ومحددة الأهداف تخدم ذلك المسار لذلك يقول "عابد الجابري" "إن ابن المقفع هو أول من دشّن القول في (الإيديولوجيا السلطانية) في الثقافة العربية الإسلامية" (١٥) وكانت محاولاته الأولى في إضفاء شرعية العقل على السلطة بدل شرعية (المذهب أو العرق أو القبيلة) فكانت كتابته ابن المقفع تنظيرا مبكرا للدولة التي بدأت تتشكل سياسيا وحضاريا لتقوم على المصالح الواضحة الأهداف بدل قيامها على النعرات التقليدية، لذلك نظر للعقل السياسي كآلية عاملة في السلطة وآلية نقدية عاملة في الوعي الثقافي.

## - العقل والمسؤولية

لا قيمة للعقل عند ابن المقفع إن لم يرتبط بأغراض حياتية واضحة الأهداف لذلك كانت دعوة العقل في كتاباته مشاكسة لإتصالها بمسؤولية المفكر "لأن العلم لا يتم إلا بالعمل فهو كالشجرة والعمل به كالثمرة وإنما صاحب العلم يقوم بالعمل لينتفع به وإن لم يستعمل ما يعلم لا يسمى عالما" (١٦) وهذه المسؤولية هي مواصلة لوعي نقدي أصيل الجذور تلخص التدافع بين قوة مادية مظهرها (السلطة) وقوة معنوية مظهرها

«الحكمة» وهذا الوعي هو الدافع لنقل أو لتأليف (كليلة ودمنة) بمقدماته التي تفصح عن غرض ابن المقفع الأخلاقي والسياسي الذي حاول إخفاءه بستائر الرمز وتأكيد القول على لسان الآخر تنصلاً من تبعة النص (السياسة) وكان ابن المقفع في حياته وسائر كتاباته هو (بيدباء) العصر وكان (أبا جعفر النصور) هو (دبشليم الخلافة العباسية) وغرض التأليف في «كليلة ودمنة» هو غرض ابن المقفع وغرض كل حكيم في كل زمان ومكان إذ ورد في المقدمة: «وكان في زمانه رجل فيلسوف من البراهمة فاضل حكيم يقال له بيدباء قلما رأى الملك وما هو عليه من الظلم للرعية فكر في وجه الحيلة في صرفه عما هو عليه وردّه إلى العدل والإنصاف» (12) ويؤكد هذه المسؤولية الإصلاحية في حوار الفيلسوف مع تلاميذه بقوله: «ونحن ما نروض أنفسنا لمثل هذه الأمور إذا ظهرت من الملوك إلّا لنردّهم إلى فعل الخير ولزوم العدل ومتى أغفلنا ذلك وأهملناه... كنا في أنفس الجهال أجهل منهم وفي العيون عندهم أقلّ منهم» (13) إن التأكيد على رسالة الفكر عند ابن المقفع يرتبط حضارياً بدور جديد للمثقف في هيكل المجتمع المتحوّل إذ أن الدور التقليدي يجعل آلية السلطة ماسكة لكل مدارات المعرفة جامعة بين العلم والعمل والإيمان فيكون الخليفة جامعاً لكل السلطات في شخصه ويكون الفقه تابعا مفسّراً ومبرّراً لنوازع الحكم وتنظير ابن المقفع يمثل بداية تصدّع هذه الآلية المتضامنة لأنه يفصل بين وجهتي السلطة والحكمة في قوله: «إن الملوك لها سكرة كسكرة الشراب فالملوك لا تفيق من السكرة إلّا بمواعظ العلماء والواجب على الملوك أن يتعظوا بمواعظ العلماء» (14) وفي القول تقد عام يوحى بفهم محدّد للسلطة التي قد يُعميها الجهل فتخرج عن أهدافها وفيه إلتزام بدور العلماء الذي يلجم جموح نشوة السلطان بقوته المادية بلجام الوعظ والنقد والتوجيه.

ويسمى ابن المقفع إلى تغليب قوة العقل على غيرها لأنها مكتملة بنفسها متعالية على سواها وهو يقول في تفضيل الحكماء على الملوك: "إن كان للملوك فضل في مملكتها فإن للحكماء فضلا في حكمتها أعظم لأن الحكماء أغنياء عن الملوك بالعلم وليس الملوك بأغنياء عن الحكماء بالمال" (15).

لذلك نزل قوة العقل في المنزلة الأرفع التي تفوق قوتي المال والسلطان بل أنه ربط بين السلطة والمعرفة وكأنه ينفى المشروعية التقليدية للسلطة التي تستند على المذهب أو العرق أو القوة لتصبح مشروعية تتصل بالعقل والتدبير لأن "أحق الناس بالسلطان أهل المعرفة وأحقهم بالتدبير العلماء وأحقهم بالفضل أعودهم على الناس بفضله..." (16).

وإن كان ابن المقفع يغلب دائما الحكمة على السلطان فإنه يُجري منزع العقل مجرى الواقع فيدعو إلى ضرورة إصلاح السلطان ذلك المفروض والمفروض ويجعل رسالة العقل تعمل في الممكن وفق مقتضيات الضرورة الإصلاحية "لأن العاقل قد يبلغ بحيلته ما لا يُبلغ بالخييل والجنود" (17) لذلك يقول (الجابري) "إن ابن المقفع لا يشرع لمدينة فاضلة فهو لم يكن فيلسوفا سياسيا ولا أدبيا حالما لقد كان يكرس إتجاه تطور الأوضاع تكريسا" (18).

عبر نقده لواقع الحال السياسي في عصره وتأكيده على دور الهيكل السياسي فقسّم الزمان السياسي إلى أربعة أزمنة على اختلاف حالات الناس: "فخيار الأزمنة ما اجتمع فيه صلاح الراعي والزعينة... ثم أن الزمان الذي يليه أن يصلح الإمام نفسه ويُفسد الناس والزمان الثالث صلاح الناس وفساد الوالي وشَر الزمان ما اجتمع فيه فساد الوالي والزعينة..." (19) وهو يفهم مسألة الإصلاح في صلة جدلية بين الراعي والزعينة ويرى أن فساد الراعي هو أكثر خطرا من فساد الزعينة لأن الراعي يدعم

فساده بنفوذ وتبرير ثم أن فساد مدعاة للتقليد والإقتداء: 'إن ألف رجل كلهم مُفسد وأميرهم مُصلح أقل فسادا من ألف رجل كلهم مُصلح وأميرهم مُفسد... والوالي أن يصلح أدبه الرعية أقرب من الرعية أن يصلح بهم الله الوالي' (20). ويؤكد مسؤولية السلطة في الواقع ويُركز على مسائل العدل وحسن السلوك لأن: 'من نصّب نفسه للناس إماما في الدين فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه وتقويمها... فيكون تعليمه بسيرته أبلغ من تعليمه بلسانه...' (21).

وأولى ابن المقفع عناية كبيرة بالقضاء لأنه جهاز حساس يصل بين طرفي الهرم (بين السلطة وعامة الناس) لإتصاله بالمصالح اليومية وأورد على لسان "دمنة" مناظرة فيها الكثير من الطعن في ما هو كائن والدعوة إلى ما يجب أن يكون: 'إن أقبح الخداع ما كان من غير أهله مع أن الخداع والمكر ليسا من أعمال صالحى القضاء وثقات الولاة وأعلم أن قولك مما يتخذه الجهال والأشرار سنة يقتدون بها لأن أمور القضاء يأخذ بصوابها أهل الصواب وبخطئها أهل الخطي والباطل والقليل الورع' (22).

وكل الأمثلة في "كلیلة ودمنة" تكاد تجتمع في غرض واضح هو غرض النّقد السّیاسي إضافة إلى أغراض تعليمية أخلاقية أخرى وأكثر الصراع في الأمثلة يكون بين التسلط المادّي وما يرافقه من إدعاء وبين التواضع والإنزان وما يرافقه من عقل وفطنة وهو صراع يكون بين الخير والشر فينتهي ينصره قوى الخير رغم ضآلة إمكاناتها وإنزاح قوى الشر رغم جبروتها، كما ورد على لسان "القبرة" في مثل (القبرة والغيل): 'أيها الطاغى المغتر بقوته المحتقر لامري رأيت عظم حيلتى مع صغر جثتى عند عظم جثتك وصغر همتك!!' (23).



أو في مثل «الأرنب والأسد» الذي جسد فيه دوائر متراكبة من الرمز توحى مجتمعه بالتطلع إلى قانون جديد يحكم الحياة بدل التوازنات القديمة التي ينتصر فيها القوى بقوته رغم ما ينطوي عليه من جهل وقصور.

ويبدو أن نص ابن المقفع في مجمله بعكس طموحاً إلى مجتمع مثال يسو فوق النزاعات واختلال الموازين والقيم. والدعوة إلى العقل تخفي انتصاراً لقوى صاعدة أرادت أن تستنبط من ضعفها قوة وأن تحطم أسوار المجتمع القديم ورواسبه التي تمكن فئة أو بعض فيناته من السلطة والسيادة بغير حق.

لذلك كانت الدعوة إلى العقل تقدمية مهما كانت نوايا أصحابها لأنها انتصار للتجديد وضرب لمصالح تقليدية ترتبط بالمذهب أو الأسرة أو المرق اكتسبت مع الزمن شرعية الوراثة الراسخة في فئة دون غيرها.

لكل ذلك تكامل النقد السياسي عند ابن المقفع فكان شاملاً فيه جانب نظري ذو طابع حكمي أخلاقي وجانب تطبيقي مباشر نجده خاصة في "رسالة الصحابة" التي يمكن أن تُعتبر بياناً سياسياً شاملاً يُلح بالنقد ويحث على الإصلاح توجه بها إلى "أبي جعفر المنصور"، مما يدل على سعة إطلاع الرجل على شؤون الحكم في الواقع لأنه اقترح فيها حلولاً عملية تدل على تبصّر بحالة الرعية وبشغرات الحكم في الخلافة العباسية وأكد فيها على السبيل التنظيمية الكفيلة بإصلاح وضع الجند وكذلك وضع بين المال ومنسالك الإنفاق وطرقها وضوابطها لذلك وصف "الجابري" ابن المقفع "بالخبير التكنوقراطي للمدينة الواقعية" (24) لأنه يُعمل العقل في مجال تطبيقي يقترب من الإنجاز الواقعي والمباشرة في الإصلاح العملي.

### III - العقل في الإصلاح الأخلاقي

تطرقنا في المدخل النظري إلى دور العقل في الإسلام ووضحنا التأكيد على المجال السلوكي قبل المعرفي لأنه الهدف العقائدي أخلاقي إصلاحي يوظف العقل لخدمة منظومة القيم وترسيخها لإحكام توازن الجماعة البشرية وكان العقل عند ابن المقفع مواصلة لهذه الوجهة السلوكية التي تنحو منحى الوعظ والإصلاح في علاقة بالضمير الأخلاقي لذلك أنزل الإيمان منزلة سلوكية ليعمل في الواقع اليومي ويرى أن غرض العقائد هو سعادة الدارين تلك التي لن تتم إلا بالعقل الذي يُرشد صاحبه فكان الجمع عند ابن المقفع بين الدين والدنيا والإيمان والعمل الصالح هو بذلك ينفي القدسية التقليدية التي تتصل بالعرق أو المذهب ليجعلها إنجازا فرديا يبرهن عليها الأفراد في مسار حياتهم لذلك أصبح الإيمان لإرتباطه بالمسلك اليومي يحمل مضمونا سياسيا أخلاقيا لأنه يُفصح عن موقف مميز تجاه الحياة في السلوك اليومي وهو يخفي أيضا محاربة (الجبر بالفكر) عبر ربط الدين بالأيديولوجيا السياسية في الحياة العملية وإعطاء الأولوية المطلقة: لقدرات العقل في المجالات السياسية والإعتقادية.

لذلك اعتبر ابن المقفع العقل ملكة كامنة مشتركة عند كل الناس إلا أن التباين يكون من حيث إبراز تلك المقدرة وإخراجها من طور الكمون إلى طور الفعل والممارسة بواسطة التجربة والتهديب والتعليم لأن: "العقل كامن في الإنسان لا يظهر حتى يظهره الأدب وتقويه التجارب..." (25).

ولعل هذا الإيمان بثبات ملكة العقل عند الإنسان هو الذي جعل ابن المقفع يوجه نصه وجهة وعظيمة ثم تعليمية تتوخى مختلف الوسائل لإيقاض تلك الملكة لتكون عنوان وجود الإنسان وتميزه عن بقية الكائنات: "لأن أفضل ما يعلم به ذي العلم وصلاح ذي الصلاح أن يستصلح بما أوتي من ذلك من استطاع من الناس ويرغبهم فيما ترغب فيه" (26) وهذه الدعوى بقدر ما تؤكد الإيمان برسالة الإصلاح تؤكد أيضا المسؤولية الأخلاقية المنوطة بعهدة الحكيم "لأن صاحب العلم يقوم بالعمل لينتفع به وإن لم يستعمل ما يعلم لا يُسمى عالما" (27).

وإن كان ابن المقفع يؤكد منزع الإصلاح عند الخاصة أولا لإيمانه بعظيم دورها فهو يعتمني بالسلوك الفردي في «الأدب الصغير» وما ينبغي أن تكون عليه حياة الفرد قصد الإدماج والتلازم مع محيطه لأن الغرض الأخلاقي عند ابن المقفع يطمح إلى تكييف الإنسان مع بيئته الاجتماعية والطبيعية في الجزئيات اليومية وكذلك في المنظومات الشمولية التي تُعد مرجعا قيميا جماعيا وغالب الأمثال في (كليلة ودمنة) تخدم هذه الأغراض وتُجمع على تغليب العقل على النوازع المادية والأهواء والرغائب: "على العاقل أن يعرف أن الرأي والهوى متعاديان وأن من شأن الناس تسويق الرأي وإسعاف الهوى" (28).

ثم يؤكد هذا الغرض بأسلوب سلس قريب من أذهان العامة وطلاب العلم ويصله بغرض التواصل الاجتماعي والرغبة في التهذيب السلوكي: "إذا أردت أن يُقبل قولك فصَحَّ رأيك ولا تشوينه بشيء من الهوى فإن الرأي الصحيح بقبله منك العدو والهوى يردّه عليك الولد الصديق" (29).

وتبدو طرافة المعاني الأخلاقية عند ابن المقفع في تنوعها وتناولها لأدق المسائل المتصلة بالجماعة البشرية كعواقب «المكر والخداع والغدر بالصديق... واستصغار شأن الضعيف...»

بأسلوب تمثيلي واضح الأغراض بالغ الأثر لأنه يغوص في أعماق الشخصية الإنسانية استقصاءً وتحليلاً دقيقاً فيكشف أدق النوازع المتضاربة كما ورد في مثل (القرود والغيلم) "قال القرود... ما احتباس الغيلم وإبطاؤه إلا لأمر ولست أمانا أن يكون قلبه قد تغير لي وحال عن مودتي فأراد بي سوءاً فإنه لا شيء أخف وأسرع من تقلب القلب..." وعند إكتشاف "القرود" غدر (صديقه الغيلم) الذي أراد انتزاع قلب القرود دواء لزوجته المتمازضة أراد التخلص بقوله: "... إذا خرج أحدها لزيارة صديق له خلف قلبه عند أهله أو في موضعه لننظر إذا نظرنا إلى حرم المزور وليست قلوبنا معنا" (30).

أو كذلك في طرافة الحوار بين (كليلة ودمنة) واحتجاج كل منهما لموقفه ويؤكد ابن المقفع على المعاني الإنسانية الأوكد والتي تتصل بغرض سياسي اجتماعي كالتضامن بين الضعفاء وتحويل ضعف الضعيف إلى قوة بشيء من العقل والذكاء والتبصر بإتحاد المصير كما ورد في باب "الحمامة المطوقة" قال الغراب: "إن من علامة الصديق أن يكون لصديق صديقه صديقاً ولعدو صديقه عدواً..."

ويواصل المثل تأكيد مزايا الإيثار والتضحية على لسان الحمامة المطوقة عندما خاطبت "الجرذ" بقولها: "ابداً بقطع سائر عقد الحمام وبعد ذلك أقبل على عقدي... إني أخاف إن أنت بدأت بقطع عقدي أن تملّ وتكسل عن قطع ما بقي..." (30).

ويدعو إلى التأزر في كل الأحوال مغالبة لتقلبات الزمن التي قد تصيب الكريم رغم إيجابيته ذلك الذي: "إذا عثر لا يقل عثرته ويأخذ بيده إلا الكرام كالغيل إذا وحل لا تخرجه إلا الفيلة" (32).

ويصرح الكاتب بغرضه الأكيد في نهاية المثل الذي يلخصه في حاجة الإنسان إلى التعاون لتستقيم حياته وليسعد بملكة عقله التي تدعوه إلى الخير والعدل والتآلف وكأنه ينظر لمدينة الإنسان وضرورات المجتمع التي أكدها "ابن خلدون" في زمن لاحق: "فإذا كان هذا الخلق مع صغره وضعفه قدر على التخلص من مرابط الهلكة مرة بعد أخرى بمودته وخلوصها وثبات قلبه واستماتة بعضه ببعض فالإنسان الذي قد أعطى العقل والفهم والهم الخير والشر ومنح التمييز والمعرفة أولى وأحرى بالتواصل والتعاقد..." (33).

نلاحظ أن ابن المقفع يُجري الحكم والأمثلة مجرى شموليا إنسانيا جامعا لذلك تتداخل السياسة بالأخلاق لأن المنابع القديمة في الفكر الشرقي لا تفرق بين هذه الأغراض وتصبها جميعا في الهدف الإصلاحي إلا أن ما يميز نص ابن المقفع هو الأسلوب التعليمي غير المباشر الذي يتوسل بمختلف الطرق الفنية ليوصل الحكمة إلى القارئ في مختلف مراتب تقبله ومختلف مراتب وعيه. بطريقة مشوقة سلسلة تجعل العقل رائدا في كل مجالات الحياة الإنسانية.

ويبدو أن ابن المقفع بقدر ما يدعو إلى سيادة العقل في الحياة فهو يُخفي أيضا دعوة إلى تحرر الأجناس غير العربية من دوئيتها تجاه العنصر العربي لأن سيادة العقل تعني في عمقها ربط التميز في الحياة بإجتهاد الحاضر لا بنسب الماضي وكذلك ربط أحقية قيادة ذلك المجتمع المتداخل بمقدرة ومهارة الإنسان لا بوراثته تقليدية فقدت مشروعيتها.

لذلك ربط مسائل العقل بالعقيدة والسلوك ليؤكد فهما جديدا للدين يعتمد قراءة منفتحة تنتصر للحاضر وتحاول التخلص من تبعات الماضي التي تجعل السيادة للجنس العربي لأنه صاحب الدعوة واللغة والتراث لذلك يكون

المنزع العقلي في فكر ابن المقفع فاتحة تجديد في المجتمع والحضارة يمهّد لسلطة جديدة تحترم المهارات والكفاءات الحاضرة أكثر من قداسة الماضي المتصلة بعرق أو بأسرة أو بقبيلة لذلك كانت عناية مفكرنا بالجانب النظري بقصد تغليب موازين الواقع التي بدأت تنقلب ليكون العنصر الفارسي صاحب سيادة وتحكم في شؤون التسيير والإدارة في الحكم العباسي وكان عقله إعلاناً عن ولادة روح جديدة تنصهر في الإسلام رغم ميزات المعرقية وتفرض تقاليد المعريقة في فنون الحكم والحياة لتتطوّر لنشوء مجتمع المدينة بدل مجتمع القبيلة ولتنصر روح المبادرة والتجديد على أنقاض الماضي وقداسته الذاكرة السلبية.

لكل ما تقدم كان ابن المقفع بقطع النظر عن التهم الموجهة إليه رائداً مؤسساً لنزعة العقل في الحضارة العربية الإسلامية، وكان نصّه يحمل مسؤولية تعريب التراث الحكمي ودمجه في آلية الثقافة الناشئة وكانت دعوته العقلية مدرسة تفرعت لتنضج عند اللاحقين ولتؤسس بدايات تفتح العقل العربي الإسلامي لينجز المذاهب الفكرية المتصارعة وليهضم الفلسفات القديمة وليؤسس مدارات فكرية مازالت آثارها عاملة إلى يومنا في الفكر الإنساني.

## - هوامش الفصل الأول -

- (1) آثار ابن المقفع 'مكتبة الحياة بيروت 1978' ص 12
- (2) المرجع السابق ص 18
- (3) آثار ابن المقفع ص 21
- (4) المرجع السابق ص 69
- (5) عبد القادر المهيري 'مجلة الفكر' ص 84 عدد 9 سنة 1960
- (6) آثار ابن المقفع ص 43
- (7) المرجع السابق ص 290
- (8) المرجع السابق ص 323
- (9) المرجع السابق ص 58
- (10) محمد عابد الجابري 'العقل السياسي العربي' ص 367
- (11) آثار ابن المقفع ص 89
- (12) المرجع السابق ص 38
- (13) المرجع السابق ص 22
- (14) المرجع السابق ص 50
- (15) المرجع السابق ص 42
- (16) المرجع السابق ص 329
- (17) المرجع السابق ص 40
- (18) محمد عابد الجابري 'العقل السياسي العربي' ص 367
- (19) آثار ابن المقفع 'الدرة البتية' ص 366
- (20) المرجع السابق ص 367
- (21) المرجع السابق ص 405
- (22) المرجع السابق ص 163
- (23) المرجع السابق ص 72
- (24) محمد عابد الجابري 'العقل السياسي العربي' ص 374
- (25) آثار ابن المقفع ص 241
- (26) المرجع السابق ص 328
- (27) المرجع السابق ص 89
- (28) المرجع السابق ص 143
- (29) المرجع السابق ص 353
- (30) المرجع السابق ص 214
- (31) المرجع السابق ص 170
- (32) المرجع السابق ص 181
- (33) المرجع السابق ص 185





## **الفصل الثاني**

**العقل والذاكرة في نص الجاحظ**

## I - العقل النقدي عند الجاحظ

### 1 - نشأة العقل

عندما نتناول شخصية عظيمة بالبحث كشخصية (الجاحظ) تصيبنا الحيرة من أين نخوض غمارها؟ خاصة عند محاولة تحديد الفواصل بين العوامل الموضوعية (في العصر) التي هيأت لنضج هذه الشخصية والعوامل الذاتية (الخاصة بصاحبها) إذ أن التفرد واضح في الشخصية إلى حد يجعل منها قمة تتخطى العصر وتكاد تقطع مع أسبابه وكأنها ليست منه واعتقد أن أثر الجاحظ في عصره أكثر وضوحاً من تأثيره به ورغم ذلك فإن لهذا العقل الخلاق نشأة لا تختلف عن نشأة الآخرين إن لم يكن أقلهم حظاً فهو كناني من أهل البصرة من عائلة فقيرة جعلته يواجه الحياة منذ صباه فكان "يبيع الخبز والسمك بسيحان وهو (نهر في البصرة) (1)".

ولاشك أن نشأته بالبصرة كانت من أسباب تحديد وجهته العقلية لأن هذه المدينة كان لها السبق في احتضان بواكير العقل في الحضارة العربية الإسلامية وظلت لفترات طويلة منارة تدفع سبل المعرفة والتأسيس في مختلف ضروب الفكر وكانت تتميز عن نظيرتها "الكوفة" بالاجتهاد والإبداع واحتضان الجديد ومناصرته لكل ذلك أتيح للجاحظ أن يتفتح على أسباب العقل وأن يتلمذ على شيوخ رسموا بديات الفكر في مختلف أوجه أهمهم: (أبو عبيدة معمر بن المثنى والأصمعي والأخفش) في الفقه والنقد واللغة كما تلقن الفصاحة مشافهة من الأعراب (بالمزبد) فتم بذلك تأصيل كيانه الثقافي باستيعابه للتراث المتنوع وأضاف إلى ذلك اطلاعا على ما كان يُعرف بالعلوم الدخيلة

(الطبيعيات والمنطق) بواسطة حركة الترجمة يضاف إلى ذلك الأثر الأكبر الذي أحدثه فيه "علم الكلام" من خلال أستاذه: (أبي إسحاق بن سيار النّظام).

ولعل هته المؤثرات مجتمعة أنشأت عقل الجاحظ إلا أن أهمّها وأعمقها هو (علم الكلام) لملاقته بمسائل العقل من جهة وتعلّم الحجاج من جهة أخرى عبر توظيف المنطق الإستدلالي الذي وجد فيه المتكلمون (آلة) عقلية تمكّن من معرفة صالح القول من فاسده. ولا يمكن أن يكون الجاحظ متفرداً لو تميز بفرع من معارف عصره واختص فيه كان يكون متكلماً بارعاً أو لغوياً مجدّداً أو فقيهاً مفسّراً أو أديباً مبدعاً... لكنه جمع بين مختلف اختصاصات عصره فإذا نظرت في كتاب "البيان والتبيين" وجدته فصيحاً أديباً ناقدًا... وإن نظرت في كتاب "الحيوان" ألفيته عالماً مدققاً وإن نظرت في "البخلاء" وجدته طريفاً متفنّناً وإن تصفحت "الرسائل" لقيته متبحراً في ضروب القول وثنايا الفكر... فتحتار في تصنيفه متردداً بين أن تجعله عالماً أو أديباً أو ناقدًا إلا أنه يفرض عليك كلّ ذلك ليكون موسوعة عصره ولتكون شخصيته علامة على منتهى ما يمكن أن تصله الذات من شمولية الوعي في تجاوز حدود الواقع الموضوعي ونقده والإرتقاء به.

فقد ارتحل عن البصرة في منتصف عمره ليستقر في بغداد وكان المدينة الأولى ضاقت بتطلّعه المعرفي فأتي على ما فيها طالباً فضاء أرحب وجدّه في مركز الخلافة عصر ازدهار المعارف فيها ونشاط حركة النقل فتفرّغ للعلم حتّى أصبح حبّه للقراءة مضرب الأمثال تحاكّ حوله الأخبار والنوادر ويصف "ابن النديم" هذا الولع بقوله: "فانه لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته. كأننا ماكان حتّى انه كان يكتري دكاكين الوراقين ويثبت فيها للنظر..."(2).

وهذا الإنصراف للعلم شغله عما كان يخوض فيه أبناء عصره من شؤون المال والسلطة فكان يترقّع وترقّع العالم الممتلئ ويتحاشى كل ما يمكن أن يحول بينه وبين حبه للمعرفة "فاشتغل في ديوان الرسائل عند المأمون ثلاثة أيام ثم استعفى وانقطع"<sup>(3)</sup>. ومكّنه تفرغه في بغداد من الاطلاع على مختلف المذاهب والفرق والإلام بمختلف إشكاليات العصر الكثيرة فتنوّعت مؤلفاته لتجمع شواغل الخاصة وتلاحظ أيضا أحوال العامة وهو إن بدأ معتزليا وإن كان للمعتزلة كبير الأثر في تكوين عقله فإن إكتمال شخصيته الفكرية آل به إلى التجاوز فأسس "مدرسة مستقلة عن بقية المعتزلة سميت بالجاحظية"<sup>(4)</sup>. ولقد قيل الكثير في شخصية الجاحظ وعظيم أثره في مختلف كتب التراث لأن التفرد كان شاملا للملكات وعقله وطرافة سيرته التي جمعت بين (العامة في تواضعها وروح دعابتها) وبين الخاصة العلمية (في تدقيقها وانشغالها). ولعل هذا القول الذي أورده ياقوت الحموي يلخص مكانة الرجل في عصره عند جميع فئات المجتمع: "قال فيه ثابت بن قرّة: ما أحسد هذه الأمة العربية إلّا على ثلاثة أنفس: عمر بن الخطاب والحسن البصري والثالث الجاحظ... فالخلفاء تعرفه والأمراء تصافيه وتنادمه والعلماء تأخذ عنه والخاصة تسلم له والعامة تحبه، جمع بين اللسان والقلم وبين الفطنة والعلم"<sup>(5)</sup>.

لقد حاولنا تحديد معالم المكوّن الثقافي الذي أثر في الجاحظ إلّا أن القول تخطّى بنا إلى الحديث عن مكانته وتفرد شخصه وكأن هذه الشخصية تتعاضد فيمن سبقها حتى يكاد الحديث في العصر يكون حديثا في الشخص وكان العصر لن يكون كذلك لو لم يوجد فيه (الجاحظ) فالرجل هو العصر بكل ما جدّ فيه من تفاعلات الفكر لأنه يمثل المركز الصميم والمحور من كلّ حركة حتى وأن كانت لاحقه في الزمان<sup>(6)</sup>.

## 2 - مكانة العقل

سنسبق القول في مسألة تبدو كالبديهية لأنها منطوق التأسيس أعني بذلك مكانة العقل عند الجاحظ ولعلّ خوض المسألة سيرد في جميع ثنائيا البحث بمختلف أبوابه إذ أن حياة الرّجل بكل أنفاسها هي تأكيد لإيمانه العميق بأولوية العقل وسنوجّه القول أولاً في تنظير الجاحظ الذي يدعو فيه لإحلال العقل منزلة أولى في رؤية الإنسان لذاته والكون.

وإن كان رواد المعتزلة مثل «العلاف - النظام...» قد سبقوا في تأكيد دور العقل فإن ميزة الجاحظ تكمن في اثبات دور العقل (تنظيراً وتطبيقاً) في كلّ ماكتب لذلك تعاضم دور العقل عنده حتى اتخذته هادٍ في مسائل الكلام والفقه والأدب والنقد وعلوم الطبيعة فكانه ثبت ما اصطلاح رواد المعتزلة على تأسيسه وكان العقل لم يتمكّن من الرسوخ إلّا مع الجاحظ الذي وظّفه في مختلف أغراض الكتابة في عصره وخاض مجمل ما تخوضه الخاصة وأقحمه أيضاً في مجمل شواغل العامة وهو يدعو «الألة» التي تمكّن من التمييز والتي يجب أن تعمل في كلّ موضع يقول في حديث عن الإنسان: «وكيف يأتي أربح الأفعال وأبعد الشرّين إن لم يُعط الألة التي بها يستطيع التفرقة بما عليه وله والعلم بصالحه ومفاسده فيقوى بها على عصيان طبائعه ومخالفة شهواته... وهذا كلّ لاينال إلّا بفريضة العقل» (7).

ويبدو أنه يُحلّ العقل منزلة الفريضة تمكيناً لثباته كاصل لا بدّ منه في الإنسان ويعرّفه بقوله: «وإنما سُمي العقل عقلاً وحجراً... لأنّه يزّم اللسان ويشكّله ويرثّه (يحبسّه) ويقيّد الفضل ويعقله عن أن يمضي فرطاً في سبيل الجهل والخطيء والمضرة كما يُعقل البعير ويُحجّر على اليتيم» (8).

ولا يكتفي الجاحظ بتأكيد دور العقل أخلاقيا وسلوكيا بل يصله بمباحث الحقيقة التي كانت في عصره حكرا على الشريعة وهو يسير على خطى أستاذه "النظام" الذي أقرّ "بأن جميع المعارف واجبة بالعقل" ووصل الجاحظ إلى ما وصل إليه بعض التجريبيين حديثا من ضرورة الفصل بين الحواس والعقل في مسائل الإدراك يقوله: "ولعمري أن العيون لتخطيء، وأن الحواس لتكذب ! وما الحكم القاطع إلّا للذهن وما الاستبانة الصحيحة إلّا للعقل إذ كان زماما على الأعضاء وعيارا على الحواس" (9).

ولن نقف طويلا عند هذا المدخل المختصر لأن تأكيد العقل عند الجاحظ سيكون في كل خطوات البحث لأنه لم يتفطن إلى قيمة العقل فحسب بل تفطن إلى أدوات استعماله ففاق بذلك شيوخه في محاولة اخصاب ثمار العقل وبث بذورها في كل مجالات المعرفة فاستعمله أحسن استعمال وبحث في ارساء المنهج الذي هو أداة الفكر كما سيأتي لاحقا.

### 3 - العقل في التراث

كنا قد أشرنا في المدخل النظري إلى أرضية الصراع بين المنقول والمقول وأوجزناها في الصراع بين العقل والذاكرة ولعل الجاحظ في هذا المجال كان خلّاقاً باعتبار عقالنا نقدا فرض ضرورة المراجعة الحضارية التي أثرت كبير الأثر في التأسيس اللاحق وأكدنا تميز الجاحظ عن شيوخه من أوائل المتكلمين لأنه جسد ما نظروا له وحاول أن يدمج آلية العقل وإن ينقلها من مجال التنظير الفكري إلى مجال الإنجاز العلمي لأنه لم يترك مجالا إلا وأعمل العقل فيه وكان الجاحظ ينتصر لعقل جماعي يسعى إلى التجسد في الواقع عبر مقولات منهجية جريئة تحدثت المألوف وإن كان بعض نقاد الموروث الحضاري العربي (انذاك) ينطلق من منزع عرقي أو أثر مذهبي فإن الجاحظ يتفرد بنزاهة العالم وينتصر للعقل انتصارا خالصا تدفعه رغبة التأسيس قبل رغبة الهدم.

ومن هنا يأتي دور الوعي الإيجابي الذي بوا الجاحظ مكانة حجر الزاوية في الفكر العربي فكان نصته على تنوعه يمتلك غزارة الموروث وانفتاح النقد فاستلهم (المنجز) الماضي في وجهه الإيجابي واستوعب المنقول اليوناني ونظر في ضرورة الواقع المتغير ولذلك لم تكن الذاكرة (سلبية) في فكر الجاحظ كما كانت عند غيره بل مثلت مخزونا طوعه لحركية العقل والواقع ولذلك رغم جرأة الآراء التي أثارها ورغم عمق لقضايا الإشكالية التي انطلق منها لم تمثل كتاباته قطيعة (إبستمولوجية) تنفصل الماضي المعرفي عن حاضره بل كانت مواصلة نقدية واعية تحترم الماضي دون أن تقدسه وتستغل التراث دون الوقوع في أخطائه ولعل نشأته تلك (في البصرة) ثم انتقاله (لبغداد) أتاحا له التشبع بحسنات الفكر في عصره خاصة منها أصول البيان من

التحرر والتجديد فأصبح القياس يقيم الاحتجاج في مسائل  
الشعر واللغة وانتقلت قداسة العقيدة إلى الشعر لأنه مرجع  
القياس في كلام العرب وإلى اللغة لأنها حجة الإعجاز وعندما نعي  
رأسوخ هذه البنية نفهم دور الجاحظ في الاحتجاج عليها وفرض  
مراجعتها وإدانتها في أصولها وفروعها فهو أول المدرسين لضرورة  
الانتقال المدعومة بتغيير تركيبة المجتمع العربي الاسلامي وانتقالها  
التدريجي من البداوة وقيمها إلى التمدن وضرورته ومن الانفلاق  
ووحدة العرق إلى التعدد واختلاط الاجناس في العقيدة الاسلامية  
وكان سابقا في دعوته إلى ضرورة إحلال النثر مكانة الشعر لأن  
الشعر يلائم البنية الاولى في المجتمع بتنافراته وروح بداوته  
وضرورة ترحاله وبساطة رؤيته الوجدانية للكون بينما يتلاءم  
النثر مع البنية الجديدة المستقرة والتي يجب أن يعمل العقل  
دورا فيها بدل الوجدان والتي يجب أن يحل فيها التدوين  
والتوثيق والمراجعة محلّ الإلهام والخطورة والذاكرة وهو يعتمد  
المقارنة بين موروث العرب وموروث الأمم الأخرى ويخلص من  
نقد المشافهة إلى نقد بنية ثقافية كاملة يسودها الارتجال  
والتفكك وقصور النظر وهو يقول: "وكلّ شيء للعرب فانا هو  
بديهة وارتجال وكان الهام وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا  
إطالة فكر ولا استعانة وكل كلام للفرس وكل معنى للمعجم  
إنما هو عن طول فكرة وعن اجتهد وخلوة وعن مشاورة  
ومعاونة وعن طول التفكير ودراسة الكتب..." (11).

كذلك تفتن الجاحظ إلى النقص في أصول بنية الثقافة  
العربية الموسومة بالارتجال والمطبوعة بالآنية والانفلاق في حدود  
التجارب الفردية البسيطة دون تواصل وتهذيب وإضافة تكون  
من جيل إلى جيل آخر لأن المعنى عند العربي: "يأتيه أرسالا  
ولا يقيده على نفسه ولا يدرسه احد من ولده فلم يحفظوا إلا  
ماعلق بقلوبهم..." (12).



أما عند الأمم الأخرى تكون المعرفة تراكما تجريبيا يصل من جيل إلى آخر ويتيح لهم التدوين فرص المراجعة ومواصلة ما أنجزه أسلافهم فكلهم يأتي. "عن دراسة الكتب وحكاية الثاني علم الأول وزيادة الثالث في علم الثاني حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم" (13). يبدو أن الجاحظ يؤشر على موطن الداء في الموروث العربي ويتسلح بجرأة العالم على النقد الموجه الذي لايجري القول فيه مجرى التعصب والإنتصار أو الإنبهار بل يجري مجرى التعليل والبرهان والبحث عن سبل الإقناع. وهو يهاجم الشعر صراحة لعدم قدرته على تجاوز حدود (الإنفعالية الآتية) وكأنه بذلك يهاجم عقلية قديمة قاصرة في حدود ذاتية منغلقة يقول: "وقد نُقلت كتب الهند وتُرجمت حكم اليونان وحولت آداب الفرس فبعضها إزداد حسنا وبعضها ما انتقص شيئا ولو حُوت حكمة العرب لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن مع أنهم لو حولوها لم يجدوا من معانيها شيئا لم تذكره المعجم في كتبهم" (14).

إنني أعجب من جرأة الرجل قبل العجب من فطنته لأنه يُدين أهم ثوابت الذات العربية أعني بذلك (السجل الشعري) ويجعله تافها أمام موروث الأمم الأخرى وينبغي عنه سمة النفع إذ هو "مقصود على أهله... وهو من الأدب المقصور وليس المبسوط ومن المنافع الإصطلاحية وليست حقيقة بينة" ويضيف في تفضيل النشر والكتابة مادحا كتب المعجم بقوله: "وكل شيء في العالم من الصناعات... والآلات فهي موجودات في هذه الكتب دون الأشعار" (15).

ونجد هذه الملاحظات تتكرر في كتبه مما يجعلها فاتحة نقده العميق ليس للتراث فحسب بل لمسلك حضاري كامل وكأنه يدعو إلى تغيير عقلية من جذورها ليهيئ تربة جديدة يمكن للعقل أن يخصب فيها لأن نقده لاينصب على

فرع من فروع المعرفة بل يغوص في أصولها وكأنه أحسن أن العقل لن يعمل إلا متى تهيأت ظروفه الحضارية والاجتماعية وهو في تقده يقف موقف (فلاسفة الحضارة) الذين يغوصون فما وراء الظاهرة المتغيرة محاولين الإمساك بأسس الإعاقات الكبرى في واقعهم يقول: "وقد يذهب الحكيم وتبقى كتبه ويذهب العقل ويبقى أثره فيما أودعت لنا الأرائل من كتبها وخلدت من عجيب حكمتها... لقد خسن حظنا من الحكمة وضعف سبينا إلى المعرفة" (16)، ويضيف التعليل والبرهان بعد اعتماده المقارنة بين الحضارات ويؤكد انتصاره للتدوين الذي هو فاتحة العقلنة والمراجعة والتراكم الإختباري في المعارف الإنسانية: "والقلم مكثف بنفسه ولا يحتاج إلى ما عند غيره ولا بد لبيان اللسان من أمور منها إشارة اليد ولولا الإشارة لما فهموا عنك خاص الخاص" (17).

ويؤكد آنية المشافهة واختصاصها في الافهام بحدّ المكان والزمان خلافاً للكتابة التي تتحدّى إطار انجازها وكأنها خالدة في استمرارها وشاملة في تصميم فائدتها: "والكتاب يقرأ بكل مكان ويدرس في كلّ زمان واللسان لا يعدو سامعه ولا يجاوزه إلى غيره" (18).

ولكل ما تقدّم يفرض الجاحظ نفسه كمقلّ جمعي يعمل في الحضارة عمل المراجعة والهدم والبناء منتقلا من المقارنة إلى الحجة والمثل وفي ذهنه همّ الإقناع وكأنه يتمثل قارنا تقليديا عنيدا يدافع على مسار شفوي طال رسوخة والتبس في ثنايا الوعي العربي بثبات المقدّس واستقرار الذاكرة.

### \* نقد الرواية

أن دور الرواية كبير في حضارة اختصت بالمشاهدة حتى أصبحت الذاكرة معينة لاينضب يُعتمد في كلّ المجالات التي تعني شؤون الخاصة والعامة كالحديث النبوي والشعر والقياسات اللغوية... وكأن الجاحظ أحسنَ بخطر الرواية والرواة وسلطتهم في المجال الثقافي فاعمل عقله محاولاً فرض منهج نقدي عام لغزيلة ما يُروى في مختلف مجالات الثقافة وله آراء كثيرة في تحقيق نسبة الأشعار إلى أصحابها يستعمل المنهج التاريخي ليلانم بين (المروي) والعصر الذي يُنسب إليه يقول: "أما ما رويتم من شعر الأفوه الأودي فلمعري أنه لجاهلي وما وجدنا أحداً من الرواة يشك في أن القصيدة مصنوعة وبعد فمن أين علم الأفوه إن الشهب التي يراها إنما هي قذف ورجم وهو جاهلي فهذا دليل آخر على أن القصيدة مصنوعة" (19).

وهو يشكو من كثرة الانتحال لأسباب مختلفة ويرى أن الرواة أفسدوا التراث بالتزويد ويدعو إلى ضرورة حضور العقل في إثبات ما يُروى: "ولقد رايت عند داوود بن محمد الهاشمي كتاباً في الحيات أكثر من عشرة أجلاذ ما يصح منها مقدار جلد ونصف" (20).

ووظف الجاحظ الكثير من جهده في تحقيق الأشعار شعوراً منه بخطر الظاهرة التي لم تُفسد التراث فقط بل وصل الحد إلى التأول على بعض معاصريه وتحريف أقوالهم أو الزيادة فيها: "ولقد ولدوا على لسان خلف الأحمر والأصمعي أرجازاً كثيرة فما ظنك بتوليدهم على السنة القدماء ولقد ولدوا على لسان جحشوي في الحلاق أشعاراً ما قالها جحشوي قط فلو تقدروا من شيء تقدروا من هذا الباب..." (21).

ولم يكتف الجاحظ بنقد وتحقيق الأشعار بل وجّه

ملكة النقد لتعمل في الأحاديث وتفسيرها وكذلك في ردّ الخرافات التي أحاطت بالدين عند العامة حتى كادت تصبح منه أو تحلّ محلّه يقول: "وها هنا روايات كثيرة مدخولة وأحاديث معلومة... وهذه الأحاديث ليست لعامةها أساسين متصلة فإن وجدتها متصلة لم تجدها محمودة وأكثرها جاءت مطلقة ليس لها حامل محمود ولا مذموم فإن كانت الكلمة حسنة استمتعنا بها على قدر ما فيها من الحسن" (22). ونؤكد على قول الجاحظ (لم نجدها محمودة) ثم قوله (فإن كانت الكلمة حسنة...) لأنه بذلك يفرض الملاءمة والعقل والدّوق في قبول الروايات والأحاديث أو ردها دون تقديس لها حتى وإن كانت مصادرها سليمة ثم يخلص في القول من نقد المفسرين إلى نقد العامة التي تنبهر بالفريب وتُقبل عليه إقبال الجهلة دون تحييص فيقول: "لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصّبوا أنفسهم إلى العامة وأجابوا في كل مسألة فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية على غير أساس وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم" (23).

ويحارب الخرافات التي تداخلت مع الدين عند الخاصة والعامة ويكثر من مجادلة مروجيها وكأنه يتحمل مسؤولية أخلاقية عقلية يملئها عليه فكر الناقد الذي يسعى إلى التأسيس ويدرك عسره فيبدأ بالأصول المستفحلة التي تلغي العقل وتبعد دوره يقول مخاطبا مروجي الأحاديث الغريبة: وأصحاب التأويل: "... فأنتم أملياء بالخرافات أقوياء على ردّ الصحيح وتصحيح السقيم وردّ تأويل الحديث المشهور إلى أهوائكم وقد عارضناكم وقابلناكم وقارضناكم..." (24).

وثبت أيضا صدق معاناة هذا المفكر من ظواهر اللّعقل في عصره لأن الانتصار للعقل لا يكون إلا بدافع من الحبّ لوجهته والعمل على تثبيت العقل ينطلق من التضحية

والمجاهدة والاحساس الداخلي بضرورة رباته في الحياة فهو يصل إلى حدة إثبات (الحقد والكراهة) لكل من دعم الخرافة فيقول: "لاستطيع الرد عليهم ولاتحمل لهم في ذلك أكثر من الكراهة ولو كانوا يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤنة ولكن أكثر الروايات مجردة وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة..." (25)، وهو بعد نقده الروايات الموضوعة. والأحاديث الملفقة يثبت منها عقليا صارما يقيس به الأخبار فيقرر رد (ما تناقض واستحال) وما امتنع في الطبيعة وخرج من طاقة الخلق (أيا كانت مصادره وكأنه يجادل وفي ذهنه سيطرة عادة (التقديس) لكل ما يُروى عن الأسلاف حتى وإن خرج عن حدود المنطق والمعقول ويقرر أن العقل هو الحكم في الأخبار التي "تخرج عن هذين البابين (ما تناقض وما امتنع في الطبيعة) فالتدبير في ذلك والتثبت وإن يكون الحق في ذلك هو ضالتك والصدق هو بغيتك كأننا ما كان وقع منك بالمواقفة أم وقع منك بالمكروه" (26).

### \* نقد الترجمة

إن نشاط حركة النقل كان من العوامل المؤثرة في بنية الثقافة العربية الإسلامية بداية من القرن الأول (هجري) وأن هذا المنقول الذي يسمى (بالعلوم الدخيلة) أثرى الفكر العربي إلى حد كبير وجعله ينشط في اتجاهات لم يألها سابقا ويبدو أن أولوية التأثير كانت لكتب المنطق ثم للطبيعات وإن ثار تلك المؤثرات نظجت عند أوائل المتكلمين من المعتزلة فأضافوا مسار الحجة إلى براعة البيان فتألف عندهم من ذلك جنين العقل العربي الذي سيتفاعل في شتى مناحي الثقافة ولعل هذا الدور الخطير إضافة إلى كثرة احتفاء الناس (عصر الجاحظ) بالمنقول أدى إلى إضافات شتى على النصوص الأصلية عن قصد مسبقة

لغرض ما أو تحريفات (لم تُقصد) عن جهل من قبل المترجم يأتي من نقص معرفته باللغة الأصل أو بسبب عسر ما ينقل على فهمه المتواضع فكانت عناية الجاحظ بتحقيق القول في هذا المجال دالة على وعيه بمؤثرات التحول في العقل العربي وضرورة تقويم ما انحرف منها لأن الخلط والخطأ في الكتب المنقولة يؤدي إلى إنحراف الأفهام في معانيها وبناء الحجّة على نصوصها وهو يحذر من ذلك في قوله: "إن المترجمان لا يؤدي أبدا ما قال الحكيم على خصائص معانيه وحقائق مذاهبه... إلا أن يكون في العلم بمعانيها واستعمال تصارييف ألفاظها وتأويلات مخارجها مثل مؤلف الكتاب وواضعه فمتى كان رحمه الله تعالى ابن البطريق وابن نعامة وابن قرّة... مثل ارسطو طاليس ومتى كان خالد مثل أفلاطون؟" (27). وهو يحارب الخرافة التي تلتبس بهذا المجال من مجالات المعرفة وتتسرّب إلى الخاصّة والعامة ويردّها جميعا إلى تزئيد المترجمين أو جهلهم أو إلى عامل الزمن في إفساد الأصول وتبديلها: "وَزَعِمْتُمْ أَنْكُمْ وَجَدْتُمْ الشَّهْبَ فِي كُتُبِ الْقَدَمَاءِ مِنَ الْفَلَسَفَةِ... فَإِنْ كُنْتُمْ بِمِثْلِ هَذَا تَسْتَعِينُونَ وَإِلَيْهِ تَفْزَعُونَ فَإِنَّا نَوْجِدُكُمْ مِنْ كَذِبِ التَّرَاجُمَةِ وَزِيَادَتِهِمْ مِنْ فُسَادِ الْكِتَابِ مِنْ جِهَةِ تَأْوِيلِ الْكَلَامِ وَمِنْ جِهَةِ جَهْلِ الْمُرْتَجِمِ سَهْلًا لُغَةً إِلَى لُغَةٍ وَمِنْ جِهَةِ فُسَادِ النَّسْخِ وَمِنْ أَنَّهُ قَدْ تَقَادَمَ فَاعْتَرَضَتْ دُونَهُ الذُّهُورُ وَالْأَحْقَابُ فَصَارَ لَا يُؤْمَنُ عَلَيْهِ مِنْ ضُرُوبِ السَّبِيلِ وَالْفُسَادِ وَهَذَا الْكَلَامُ مَعْرُوفٌ صَحِيحٌ..." (28).

## II - العقل العلمي عند الجاحظ

لقد تناولنا في الباب السابق آلية النقد في فكر الجاحظ التي تمثلت في أعمال العقل في الذاكرة قصد المراجعة والتصحيح اللذين ينطلقان من ثوابت الماضي ويصلانه بمرجعية الحاضر وتتناول في هذا الباب آلية العقل المتصلة بالتأسيس انطلاقاً من الحاضر متطلعة نحو المستقبل ونحاول بذلك إثبات شمولية نزعة العقل عند الجاحظ التي أهلتها أن يكون فاعلاً حضارياً يصل الماضي بالحاضر في المراجعة النقدية ويؤسس انطلاقاً منهما بعض الثوابت التي وإن كانت متفرقة فهي ستعمل عملها في إثبات ركائز الفكر في الحضارة العربية الإسلامية. ولاشك أن هذه الشمولية في مباحث العقل عند الجاحظ تنطلق من وعي بترابط أبنية الفكر المؤثرة في الواقع وهو وإن لم يعمق بعض المسائل التي تناولها فهو يفتح باباً رحباً يُرسي ركائز العقل ويثبت ريادته.

وإن نظرنا في مسائل التأسيس سنجد أنها تتعدّد حسب شواغل العصر إلا أن الذي يعنينا أكثر في هذا البحث هي المسائل العلمية من حيث أدواتها لا من حيث نتائجها لذلك سوف لن نتوقف عند حصيلة فكر الجاحظ قدر توقّفنا عند آلية عمل العقل عنده مثل وعيه بدور المنهج من حيث الإنجاز الذي ينمّكس في مباحثه أو من حيث الحاجه على تثبيت بعض القواعد وإن كانت متفرقة فهي تصلح أن تكون فاتحة تأسيس في البحث العلمي سيكون لها كبير الأثر في وجهة العقل العربي لاحقاً.

## 1 - قضايا المنهج

إن مجمل الإعاقات العقلية تأتي من حيث المنهج إذ لا فكر خارج حدود المنهج الذي هو أساس العلمية لأنه يُخرج نتاج الفكر من الفوضى إلى الإنتظام ولأنه يثبت الوعي بأولوية العقل وريادته.

ولعل أعظم سبق للجاحظ تمثّل في تأكيد منهج الشك كقيمة في العقل وكإنجاز في المعرفة لأن الشك هو استحضار لدور العقل وهو نبش في الذاكرة الجماعية بل هو ثورة عليها ونفي لقداستها المكتسبة من الماضي وهو رفض لكل جواب قبل التثبت الذي يفرض سلطان العقل في الحاضر عبر الوعي بالزمن في نسق المعرفة ويبدو أن منهج الشك الذي اقتره الجاحظ كان من ثمار محاولات المعتزلة تلك المحاولات المبكرة التي تهدف إلى عقلنة العقيدة أو محاولة التوفيق بين المنقول والمعقول والعمل بذلك حتى في أخطر المسائل المتعلقة بالمقدس مثل قضية الإعجاز التي يرى "النظام" فيها رأيا جديدا طريفا يُحيل موطن الإعجاز من وجهة شكلية تتعلق بالبناء اللفظي إلى وجهة دلالية تتعلق بالمضامين(29) ويبدو أن الجاحظ طوّر مسألة الشك لتكون (علامة معرفية) تعمل في كل مجال سواء في الموروث أو في قراءة الواقع ورفض ما يمكن أن يعلّق بالعقلية الجماعية وتناجها الثقافي من خرافات وأساطير تغالط العقل أو تناقضه ولذلك كان فكر الجاحظ في هذا المجال انتقالا من موقع (بياني) شكلي إلى موقع (برهاني) عميق لأنه يخرج العقل من إعاقته



ويجمله على حافة سؤال متكرر بعد طول الإستقرار والركون في الجواب لأن الشك هو منهج العقل المنتج للمعرفة لذلك نزلته الجاحظ منزلة خاصة في قوله: "فاعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له لتعرف بها مواقع اليقين والحالات الموجبة له، وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً فلور لم يكن في ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه" (30).

نلاحظ أن الجاحظ يعلم الشك لأنه يعي ضرورة المنهج في المعرفة فبسط المسألة بطريقة شديدة الوضوح بعد إيراد خبر معين. ثم يفرع مسألة الشك إلى طبقات أو إلى مراحل حسب موضع عمل هذا المنهج ويجعل الشك لازماً قبل حالة اليقين "ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك" (31) وهو يخرج مسألة اليقين من موقع التسليم إلى موقع المراجعة وهو يفترض أن لا ثوابت قبل العقل وأدواته.

والطريف عند الجاحظ أن يورد المسألة إيراداً تعليمياً يصدر عن بصيرة بذات المتقبل الذي تعود الانتصار أو الرفض وهو ينطلق من خبر ما ثم يبسطه بطريقة علمية تكاد تجعلك تشك قبل التصريح بمنهج الشك وهو يعلم تطبيق المنهج في الخبر عبر صيغة الرواية (زعموا...) ثم عبر (تحقيق الخبر) في اختلاف أسانيده (وكذلك خبرني به... وخبرني به...) ثم أيضاً في تحقيق مرجعية مصدر الخبر الشخصية كقوله "فإن كان خبرهما عن إسحاق فقد كان إسحاق من معادن العلم..." (32) ثم يطالعك بنزاهة علمية فريدة في قوله: "لم أكتب هذا لتقر به ولكنها رواية أحببت أن تسمعها ولا يعجبني الإقرار بهذا الخبر وكذلك لا يعجبني الإنكار له ولكن ليكن قلبك إلى انكاره

أميل... (33) وهو يجري مسألة الشك (حضاريا) لأنه لا يتوجه إلى الخاصة من العلماء فحسب بل يتوجه أيضا إلى العامة وينتقد سلوكها المعرفي الذي يتصل بالإنفعال أكثر من اتصاله بالعقل "وقد ترك هذا الجمهور الأكبر والسواد الأعظم التوقف عند الشبهة والتثبت عند الحكومة- جانبا واضربوا عنه صفحا فليس إلا (لا) أو (نعم) إلا أن قولهم (لا) موصول منهم بالفضب وقولهم (نعم) موصول منهم بالرضا..." (34).

وهذا المنزع التعليمي يؤكد ما ذكرناه سابقا من أن الجاحظ يعي ضرورة العقل حضاريا فكان فكره نتاج محاولات العقل عند المعتزلة لأنه أنزل العقل منزلة الفعل الحضاري فكانت مباحثه تنفلت من مدارات الخاصة لتتنزل في مدارات الجمهور لذلك نجد الملاحظات تتكرر في نقده العامة مثل "والعامة أسرع شيء إلى التصديق" أو "بنس عادة الإقرار والقبول" مما يؤكد وعي الجاحظ بمشروع بنية حضارية يتخلل كل المجالات نقدا ومراجعة وتعليل.

إن عنايته بالمنهج (إجرائيا) جعلته وريث نزعة العقل في الحضارة العربية من جهة صلته بالسابق ومجسد العقل من جهة صلته باللاحق لأنه جمع خلاصة مباحث المتكلمين لتثمر عنده "لأن النزعة العلمية العقلية المنطقية التي تنزع إليها المعتزلة تتجلى عند الجاحظ في تسجيل الواقع تسجيلًا شاملاً بواسطة الملاحظة والمعاناة والتساع والتجربة كما تتجلى في تفهم هذا الواقع بواسطة التعريف والتعليل ومختلف أنواع الاستدلال" (35). ولا تنفوتنا ملاحظة بعض عيوب المنهج عند الجاحظ رغم أن هذه العيوب لن تمثل استنقاصا للتأسيس العقلي بل

تمثل حدة الوعي بإطار العقل في موقع حضاري تعمل العقيدة فيه كبير العمل في توجيه مسار الفكر لذلك طبق الجاحظ منهجا منطقيا يتمثل في رفض (كل ما تناقض واستحال) و(ما امتنع في الطبيعة) ثم أضاف اضطرابا (مبدأ القدرة) ويعني بذلك أن بعض ما لايجوز في العقل والطبيعة قد يجوز في القدرة الإلهية ونلاحظ في ذلك معاناة الجاحظ من التناقض الذي قد يحصل بين العقل والدين: "لست أراه محالا ولامتنعا في القدرة وأرى جوازه موهوما غير مستحيل إلا أن قلبي ليس يقبله... ولست ابت بإنكاره وإن كان قلبي شديد الميل إلى رده وهذا ما يعلمه الناس بالقياس ولا يعرفونه إلا بالعيان الظاهر..." (36). ونؤكد اضطراب الجاحظ إلى اعتماد (مبدأ القدرة) في منهجه العقلي "لأن في القرآن قضايا لاتسلم من الحيرة وإطالة النظر إذا سرنا على رده ما تناقض واستحال وعلى رده ما إمتنع في الطبيعة وخرج من طاقة الخلقة" (37) لذلك يضطر الجاحظ إلى اثبات أصل آخر في منهجه لايلانم العقل وسوف لن يلجأ إليه إلا عند الحاجة الماسة فيما يتصل وثيقا بأصول العقيدة.

ومن المسائل العلمية أيضا اعتماد الجاحظ منهج الإستقراء في الموجودات الطبيعية وهو سليل أثر طبيعيات أرسطو وسنبتسب القول فيه وكذلك إعتماده الإستدلال والتمثيل في انتقاله من حكم جزئي إلى حكم جزئي آخر وربط العلاقات والقرائن عبر دقة ملاحظة نادرة: "إن صاحب القلم يعتريه ما يعترى المؤذّب عند ضربه وعقابه فما أكثر ما يعزم على خسة أسوأ فيضرب مائة فإراه السكون أن الصواب في الإقتلال فلما

ضرب تحرك دمه فأشاع فيه الحرارة فزاد في غضبه فاراه الغضب أن الرأي في الإكثار وكذلك صاحب القلم فما أكثر ما يتبدى الكاتب وهو يريد أن يكتب مقدار سطرين فيكتب عشرة<sup>(38)</sup>، نلاحظ الصلة الطريفة بين (الحركة الجسمية) والعزم في قرار ما) والعلاقة بين السكون والحركة والحالة النفسية وكذلك التماثل بين الإكثار والإقلال عند (المؤدب والكاتب).

وتتمثل علمية الجاحظ كذلك في مبدئ التصنيف المنطقي ضمن العلاقات وفي التعريف الدقيق للأشياء حسب صفاتها الذاتية والعرضية اللازمة لها كأن يقسم العالم إلى (جماد ونام) ثم يفرع: النامي إلى (حيوان\نبات) ويحدد الحيوان فيما: (يمشي\يطير\يسبح\ينساح) ثم يحدد ما يمشي في (ناس\بهائم\سباع وحشرات) وما يطير في (سبع\يهيمة\هجم)...<sup>(39)</sup>.

إن الأخذ بمبدئ التصنيف هذا أساسه الوعي بالمنهج والعلمية وتحديد الموضوع إضافة إلى عناية بطريقة عرض شديدة الوضوح تكاد تقفز معانيها إلى ذهن المتقبل لشدة جلانها وهو يطبق ما يقرّ في أن البلاغة تكمن في (أن تكون الألفاظ على قدر المعاني) لأن النزعة العقلية تفترض الوضوح والدقة (شكلا ومضمونا) "فالعناية بأن يكون تفكيره صحيحا دقيقا (أثر) في طريقة عرضه للموضوعات والتوسع فيها واستخراج معانيها مما أضفى على أسلوبه مسحة كلامية علمية"<sup>(40)</sup>، لأن الوعي بالبنية العلمية قاده إلى النظر في مسائل المنهج تنظيرا وتطبيقا من الشك إلى الاستدلال والاستقراء وتحديد الموضوع وتدقيق الملاحظة وبسط كل ذلك في لغة علمية شديدة الوضوح والإبانة.

## 2 - التجربة العلمية

لا يمكن للعلم أن يكتمل إلا في إطار التجريب لأن التجربة هي إحلال العقل في الواقع وأعمال الفكر في المادة وإن كان الشك يؤدي إلى يقين المنطق فإن التجربة تؤدي إلى بداية سيطرة الإنسان في الواقع وفهم ظواهره، ويبدو أن مسألة التجربة العلمية عند الجاحظ تتصل بمؤثرات طبيعيات "أرسطو" التي أثرت في توجيه العقل العربي ليعمل في الموجودات المادية لأن الجاحظ يقرّ "أن الجواهر لاتنعدم وكذلك الأجسام بعد وجودها على أن الأعراض تتبدل" (41) وفي هذا القول منزع مادي يؤسس ركيزة أغراض المعرفة التي يجب أن توظف في الموجودات المادية (أعراضا وجواهر) وإن ترصد (التبدل) الذي يمثل كيفيات المادة الأزلية ومن هذا الإقرار تولدت عناية عالمنا بالمبحث الطبيعي ليكون تطبيقا عن طريق التجربة يوازي أعمال المنهج في المسائل النظرية إذ لاقية للمعرفة عند الجاحظ إذا لم ترفق بعلم يتولد عن طرق الرّبط في الطبيعيات في مجال الظاهر الذي يدرك (بالحواس) ومجال الباطن الذي يدرك (بالمعقول) وهو يُرسي ركائز المنهج التجريبي الذي تأسست عليه أصول الفكر الغربي حديثا إذ يقول: "للامور حكمان: حكم ظاهر للحواس وحكم باطن للمعقول" (42)، وهو ينتصر لحكم العقل لأن الحواس تخطئ لأنها موصولة بتقلبات ظواهر المادة في أبعاد الزمان والمكان رغم أن الحواس تمثل نافذة العقل على الموجودات الحسية ومسألة التجربة موصولة بقضية الوعي بتمقّد

العالم الحسّي ونقص معرفة الإنسان حياله وهي إعلان عن قصور الإنسان عند غياب ملكة العقل وإقرار بوضع منقوص تألف معه بحكم العادة والتسليم: "... ولو وقفت على جناح بعوضة وقوف مُعتبر وتأملتُه... لتبجسَ عليك من كوامن المعاني ومن خفيات الأحكام وينابيع العلم" (43).

إنّ عقل الجاحظ يخرج عن عادة التسليم لأنّه يُبرهن بالأشياء وكأنّه يراها جديدة تثير السؤال وتبعث على الحيرة وهو يعلن مسؤوليّة الإنسان التي لن تُؤكد إلّا من خلال البحث خلف ظواهر المادّة ليصل إلى بنية مستقرّة في نظام الأشياء رغم اختلافها وهو يفترض الحاجة إلى المعرفة بكل دقائنها وتنوعها لأنّها في النهاية ستؤوّل إلى نفع الإنسان فلا تفاضل بين المباحث في المعرفة ولاشرف لفرع منها على آخر إلّا بمدى نفعه وارتقائه بالكون والإنسان: "إذا كان لا يتوصّل إلى ما يُحتاج إليه إلّا بما لا يُحتاج إليه فقد صار ما لا يُحتاج إليه يُحتاج إليه" (44).

إنّ هذا الوعي الشمولي بترايط أركان المعرفة جعله يختبر ما يمكن أن يختبره ويؤتمل من كلّ اختبار بلوغ يقين جديد أو دحض مقولة خرافية أو تكذيب خبر يناقض المنطق فكان يعتمد المخزون التجريبي بحذر ويفحص ما يمكن أن يفحصه في واقعه فكان كتاب الحيوان موسوعة علميّة فيها الكثير من الطرافة وفيها الكثير من الجديد في عصره "لأنّ الناس تمودوا المبسوط من الكلام وصارت أفهامهم لاتزيد على عاداتهم" (45) فحاول أن يهدم (عادة الإقرار) ليولّد عادة (الرفض) وحاول أن يُعلي مكانة (السؤال) في عصر سادت فيه

(الاجوبة) التي تُعيق المعرفة لأنها افترضت الكمال فيما انجزه (السلف الصالح).

ونحن اذ نؤكد القضايا العلية المتصلة بالمنهج دون النتائج لأن ما توصل إليه الجاحظ في ذلك العصر رغم طرافته وعمق دلالاته لا يمثل ركيزة بحثنا الذي يعتني أكثر بطرق التفكير أكثر من الأفكار في حد ذاتها أي بذلك المنهج الذي جاهد الجاحظ في سبيل جعله شرطاً لازماً للعقل والتجربة الذين فرضهما في الطبيعيات. وكتاب الحيوان مليء بتجارب ميدانية كلّف الجاحظ نفسه عناءها وتوصل من خلالها إلى إثباتات حاسمة في طباع الحيوان وسلوكه ومنافعه ومضاره.

### 3 - التحليل وصفة اللامحاطة

اذ كانت التجربة توصل إلى يقين في العلوم فلان التحليل لازم في مسار العقل يفرض المنطق في ما يخرج عن المنطق ويفرض الحجاج العقلي في ردّ ما يثبت من خرافات بحكم التداول والرّواية والتحليل هو اقناع بحجّة تستند إلى منطق عيني أو افتراضي خاصة وأن العديد من المسائل تخرج عن حدّ التجربة لبعدها في المكان أو في الزمان فيلجا الجاحظ إلى أداة تجمع بين حدّ البيان وحدّ البرهان ليدحض ما يجب أن يدحض وليثبت ما يجب أن يثبت عن طريق الإقناع والحجّة والتحليل هو البحث عن علّة الأشياء لأن قصور العقل عن تحليل بعض الظواهر في الطبيعة أول مدخل للخرافة والاسطورة وكان إعتقاد هذا الحدّ العقلي هو انتصار لوضوح العقل على سذاجة الخرافة وهو يورد العديد من الآراء الصائبة في مختلف الميادين المعرفيّة كالقول في اللغة وربطها بحاجة الإنسان الاجتماعيّة: "ولو لا حاجة الناس إلى المعاني وإلى التعاون والترافد لما احتاجوا إلى الاسماء... وإن من أعوز الأسباب على تعلم اللغة فرط الحاجة إلى ذلك وعلى قدر الضرورة إليها في المعاملة يكون البلوغ فيها والتقصير عنها" (46).

ويدحض آراء العامة في طبائع (الحيات) وتوفهم أنها تستجيب (للحاوي) بفعل السحر ويمثّل إنكاره للإعتقاد تعليلا منطقيا بقوله: "والحيّة واحدة من جميع أجناس الحيوان الذي للصوت في طبعه عمل فإذا دنا الهواء وصفق بيديه وتكلم



رافعا صوته حتى يزيد خرج إليه كل شيء كان في الجحر فلا يشك من لا علم له أن الحية خرجت من جهة الطاعة..."(47).

ويحتج على ظن العامة أن الضفادع تنزل مع المطر لأنها تظهر فجأة معها بقوله: "وأما تلك الضفادع شيء يخلق في تلك الحال بمزاوجة الزمان وتلك المطرة وتلك الأرض وذلك الهواء"(48)، ويتصل التعليل بدقة ملاحظة علمية مكنته من استقراء الموجودات سواء منها الحيوانية أو الإنسانية فأثبت ملاحظات طريفة في نفسية الإنسان وسائر طباعه وكذلك في الأمم والشعوب ومؤثرات البيئة وتطرف المناخ؛ كان يرى أن الشجاعة ليست خاصية عرقية كما أنها ليست من العقيدة بل أنها من الطبيعة: "والسبب المشجع ربما كان الغضب وربما كان الشراب وربما كان الفرارة والحدائث وربما كان الإحراج وربما كان طباعا كطباع القاسي والرحيم... وربما كان السبب الذين ولكن لا يبلغ الرجل بقوة الذين في قلبه مالم يشايه بعض ما ذكرناه... لأن الذين مكتسب مجتلب وليس بأصلي ولا طبيعي ولأن ثوابه مؤجل والخصال التي ذكرناها طبيعة أصلية وثوابها معجل"(49) أو كملاحظته في (السر) بقوله: "من أكثر الأعوان على إظهار السر التحذير من نشره فإن النهي أغرى لأنه تكليف مشقة والصبر على التكليف مشقة والصبر على التكليف شديد وخطر والنفس طيارة متقلبة تمشق الإباحة وتفرم بالإطلاق"(50).

وله ملاحظات طريفة في "تبدل الأحوال" وأثر الصراع في التاريخ السياسي لأن التقلب يُضَرّ بالمعرفة والحكمة إذا هي لم تدوّن في كتاب يكون أولى بتخليدها من بنیان الحجارة "وحيطان المدر لأن من شأن الملوك أن يطمسوا على آثار من

قبلهم وأن يُميتوا ذكر أعدائهم" (51) أن ما أوردنا هي عينات فقط من بحر يزخر بملاحظات شديدة الدقة في مختلف مجالات الحياة تدل على استيعاب الجاحظ ليس لمتغيرات الحاضر فحسب بل معين الماضي كرافد تجريبي إنساني يمكن أن يصلح دافعا لمبحث العقل عند ترك التعصب وعقد التقديس.

#### 4 - الموضوعية والنزاهة العلمية

إن مجمل التأسيس العلمي يتصل أولاً بذات العالم من حيث تهيئته العقلي وكذلك من حيث استعداده الشخصي والجاحظ عالم بكيانه قبل أن يكون عالماً بمباحثه المتفردة فقد هيا لمباحثه أرضية من نزاهة خاصة جعلته لا يخوض فيها يخوضه القوم من صراعات عرقية أو طائفية مذهبية بل كان يمثل هاجساً معرفياً في تجرد تام عن الميولات والاهواء التي تُذهب العقل وتجعله خادماً لاغراض تزول بزوال أسبابها، واعتقد أن العقل لن يُخصب إلا في أرضية مزدوجة (شخصية وحضارية) لأن العقل لن يكون أداة صالحة إلا إذا اتصل بهاجس انساني جماعي يُعد أهم مكورات العلمية وبداية عملها وفي مقدمة الحيوان يفصح الجاحظ عن غرض التأليف وموضوعات الكتاب في فقرة تدلّ عن عمق وغبه بمأساة الإنقسام في زمنه ومفاسد التعصب الذي أخرج الجماعة من الإئتلاف إلى الاختلاف الستليبي الذي يجعل الناس عبيد نعراتهم ومحدودية رؤاهم يقول: "وليس هذا الكتاب يرحمك الله في ايجاب الوعيد فيعترض عليه المرجيء ولا في تفضيل علي فيعترض عليه العثماني ولا هو في تصويب الحكمين فيسخط عليه الخارجي... ولا هو في تثبيت الأعراض فيعارضه صاحب الاجسام ولاهو في تفضيل البصرة على الكوفة... ولا في تفضيل العرب على العجم... فإن لكل صنف من هذه الاصناف شيعة... وسفهاؤهم المتسرعون منهم كثير وعلماؤهم قليل" (52).

والجاحظ يؤكد مسؤولية العقل المتمثلة في إخراج الإنسان من إنغلاق الذات والفئة والمذهب إلى مجال أرحب لأن العقل شمولي في توجهه ولأن مبحثه (لا غاية له غير الحق) حتى وإن خالف الهوى وترتبط دعوته بما اثبتناه سابقا من وعي الرجل بضرورة النقلة الحضارية من موقع ذاتي أساسه الإنفعال إلى موقع موضوعي أساسه الإدراك وكأن العلاقة بين الإنسان والكون تتحول من موقع تأثري إلى موقع تأملي يفرض الذات والعقل في لب الطبيعة والتاريخ على حدة عبارة (هيجل) ولاشك أن انتصار الجاحظ للتدوين بدل المشافهة وللنشر بدل الشمر هو انتصار للعقل على الذاكرة وهو إعلان لمقاربة عقلية في الحضارة العربية الإسلامية بدأت تنضج وتتفاعل وكان عالمنا من أوائل الرواد الذين نطقوا نيابة عن موقع جديد فيه الكثير من النضج يُبنى على إدانة الموقع القديم وهدم مقوماته ويؤسس إنطلاقا من السابق عن وعي بتواصل جهد الإنسان المعرفي ومسؤوليته إزاء الماضي والحاضر والمستقبل إذ يقول: "ينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا فإننا وجدنا من العبرة أكثر مما وجدوا كما أن من بعدنا يجد من العبرة أكثر مما وجدنا..." (53) إنه الوعي بالزمن والذات والعقل فيهما وهو إفصاح عن شخصية علمية متفردة تضع نفسها من مدار الزمن المعرفي كإضافة متواضعة وهو إحساس بالمسؤولية تجاه التاريخ وتلك المسؤولية هي التي تخلق العظماء مثل الجاحظ لأن كيانه لم ينحصر قط في حدود فرديته ولم ينحصر أيضا في حدود عقيدته أو مذهبه أو عرقه بل كان تعبيراً إنسانياً شديداً الغوص في الوعي الجمعي وشديد الصلة بأسباب العقل الذي

لن يكون إلا إمكانية ثورية لأنه يبنى على الرفض من وجهة الماضي والتأسيس من وجهة المستقبل والتضحية من وجهة شخصية العالم التي ستربط بحدّ الوعي الذي هو حدّ الألم والمعاناة لأنه يضعنا على حافة الحيرة والسؤال ولأنه يعمّق مسؤوليتنا ليس تجاه أنفسنا بل تجاه الآخرين وتجاه كل الكون والحياة.

ذلك هو الجاحظ (فرد الدتيا) الذي فرض عقله ليراجع موروث الأسلاف وليشغل معاصريه وليشير انتباهنا نحن في زمن قصيّ لأننا في حاجة إلى الجاحظ العقل لأن غربة العقل فينا لاتزال أشد وطأة من غربة العقل عند أسلافنا لذلك نحن لاندركه كظاهرة عقلية في الحضارة، بل كمشروع مستقبلي نطمح اللحاق به لأنه وإن وجد في زمن مضى فإنه أكثر منّا حداثة وأثبت منا علميّة وتمكّنا من مسالك العقل ولو قدر له العيش بيننا ستكون معاناته من تخلفنا أكثر إيلا ما له من معاناته من تخلف معاصريه.

## - هوامش الفصل الثاني -

- (1) ياقوت الحموي "معجم الأدباء" ج 16 ص 74
- (2) ابن نديم "الفهرست" ص 164
- (3) فكتور شلحت اليسوعي "النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ" ص 24
- (4) الشهرستاني "الملل والنحل" 99/1
- (5) ياقوت الحموي "معجم الأدباء" ص 95/16
- (6) زكي نجيب محمود "المقول والامقول" ص 147
- (7) رسائل الجاحظ "حجج النبوة" ص 24
- (8) رسائل الجاحظ "حجج النبوة" ص 144/1
- (9) الجاحظ "الترتيب والتدوير" ص 14
- (10) فكتور شلحت اليسوعي "النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ" ص 108
- (11) 12 - 13) الجاحظ "البيان والتبيين" ص 24/3 - 25
- (14) الجاحظ "البيان والتبيين" ص 75/1
- (15) الجاحظ "الحيوان" ص 74/1 - 80
- (16) الجاحظ "الحيوان" ص 81/7
- (17) الجاحظ "البيان والتبيين" ص 50/1
- (18) الجاحظ "البيان والتبيين" ص 80/1
- (19) الجاحظ "الحيوان" ص 280/6
- (20) الجاحظ "الحيوان" ص 181/4
- (21) الجاحظ "الحيوان" ص 181/4
- (22) 23 - 24) الجاحظ "البيان والتبيين" ص 174/1 - 343/1
- (24) 25) الجاحظ "البيان والتبيين" ص 302/1 - 339/1
- (26) الجاحظ "الحيوان" ص 239/3
- (27) الجاحظ "البيان والتبيين" ص 75/1
- (28) الجاحظ "الحيوان" ص 280/6
- (29) عمر فروخ "تاريخ الفكر العربي" ص 294
- (30) الجاحظ "الحيوان" ص 34/6
- (31) الجاحظ "الحيوان" ص 36/6
- (32) الجاحظ "الحيوان" ص 35/6
- (33) 34) الجاحظ "الحيوان" ص 8/7
- (35) فكتور شلحت اليسوعي "النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ" ص 155

- (36) الجاحظ "الحيوان" ص 361/3
- (37) دارود سلوم "النقد المنهجي عند الجاحظ" ص 161
- (38) الجاحظ "الحيوان" ص 88/1
- (39) الجاحظ "الحيوان" ص 26/1
- (40) فكتور شلحت اليسوعي "النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ" ص 167
- (41) عمر فروخ "تاريخ الفكر العربي" ص 296
- (42) الجاحظ "الحيوان" ص 204/1
- (43) الجاحظ "الحيوان" ص 209/1
- (44) الجاحظ "الحيوان" ص 37/1
- (45) الجاحظ "الحيوان" ص 90/1
- (46) الجاحظ "الحيوان" ص 289/5
- (47) الجاحظ "الحيوان" ص 194/4
- (48) الجاحظ "الحيوان" ص 526/5
- (49) رسائل الجاحظ "الرسالة الثمانية" ص 47
- (50) رسائل الجاحظ "الحيوان" ص 154/1
- (51) الجاحظ "الحيوان" ص 73/1
- (52) الجاحظ "الحيوان" ص 8-7/7
- (53) الجاحظ "الحيوان" ص 86/1





## **الفصل الثالث**

**العقل والعقيدة في نص أبي العلاء**

## I - أبو العلاء: شخصيته وأثاره

### شخصيته

هو أبو أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد ولد بعمرة النعمان سنة 363 هـ وقد بصره قبل أن يبلغ السادسة من عمره ولعلّ هذه العاهة هي التي ستؤثر في توجه أبي العلاء التشاؤمي رغم أنه سليل أسرة متربة وعريقة في العلم والأدب. درس أبو العلاء في (حلب) وتلقى فيها أصوله الأولى في النحو والأدب ثم رجع إلى (المعرة) وانصرف إلى المطالعة والتمرس في قول الشعر المتصل بأغراض وجدانية ويبدو أن المعري لم يلق مشقة مادية إلا بعد وفاة والده سنة (395 هـ) عندما فكر في السفر إلى بغداد لطلب العلم والمال والشهرة إلا أن رحلته الأولى باءت بالفشل لأن طبيعة الحياة الثقافية في بغداد تفترض الانضمام لمجلس يتطلب ضرباً من النفاق والتودّد لم يحسنه "أبو العلاء" بل يروى أنه أهين في مجلس (الشريف المرتضى) لأنه انتصر "للمتنبي" وخالف صاحب المجلس الرأي فإختاض (المرتضى) وأمر أن يُجر وأن يُرمى خارج المجلس، لكل ذلك عاد شاعرنا من بغداد خائباً واتصل في طريق عودته برهبان الأديرة في (أنطاكية والأذقية) ولعلّ أخذ عنهم بعض الأصول الفلسفية لإنشغال مفكري الكنيسة الشرقية آنذاك بالجمع بين أصول الفكر اليوناني والعقيدة المسيحية.

وتعمقت خيبته في سفره بوفاة أمه التي خلّفت في نفسه فاجعة كبيرة فمال إلى العزلة وانقطع إلى الدرس والتدريس وأصبح رهين سجونهِ الثلاثة كما يقول:

أراني في الثلاثة من سجونني  
فلا تسأل عن الخبر النبيل  
لفقدي ناظري ولزوم بيتي  
وكون النفس في الجسد الخبيث(1)

وقضى بقية حياته ملازماً قريته الصغيرة معتزلاً  
بجسده إلا أنه يحوي الحياة ومجمل شؤون معاصره في فكره  
مما قاده إلى ضرب من الزهد يختلف عن زهد أصحاب  
الديانات والملل إذ لا غاية له من تقشفه غير إثبات موقف ينطلق  
من حساسية شديدة ومن سمو يكاد يفوق طاقة الإنسان، خاصة  
وأن عصر "أبي العلاء" كان عصر تناقض حاد يؤذن بأفول نجم  
الخلافة العباسية مما ساعد على الإنقسام السياسي وكثرة الفتن  
المذهبية وضعف الإنسان أما ضفط المادة وانسحاق القيم كل  
تلك الأحداث مجتمعة نحتت شخصية أبي العلاء لتكون شديدة  
التفرد مؤمنة بفرديتها لأنها تباعد بينها وبين العصر فكانت  
تقع من الحياة والعصر موقع الضمير الحاضر الغائب وموقع  
العقل الخالص الذي تطهر من الأهواء لينصرف للنقد والتقييم  
والتقويم منطلقاً من السؤال ليعود إليه لأنه قدر الإنسان -إن  
أراد أن يكون- الحيرة والصراع الدائمين لذلك كان "أبو العلاء"  
كما يراه "أدونيس": "عالماً وحده كان يُرجأ يرتفع وحيداً، عالياً  
في مغارة البشر وفي الجهات كلها يرى ويتلأأ"(2).

## أفاره

ألمى "أبو العلاء" في عزلته آثارا كثيرة بقي منها:

- سقط الزند: وهو ديوانه الأول في أغراض الشعر التقليدية وأرفقه بكتاب شرح أسماه "ضوء السقط على سقط الزند".
- لزوم ما لا يلزم (اللزوميات): اتخذ الديوان اسمه من تنوع قوافيه التي رتبها الشاعر حسب حروف الهجاء فالزم فيه نفسه ما لم يلتزمه شاعر قبله وهذا الديوان الضخم يتكون من مئآت القصائد وآلاف الأبيات كلها حصيلة فلسفة أبي العلاء في الحياة وتثبت بشكلها تبحره في فنون القول الشعري وإمساكه بزمam اللغة وهي تنبع من إرادة تجاوز المألوف شكلا ومضمونا.
- رسالة الملائكة: خاض فيها مسائل اللغة بأسلوب طريف (حوار مع الملائكة)...
- رسالة الصاهل والشاحج: مباحث في اللغة على لسان الحيوانات.
- رسالة الهناء: آراء في اللغة بأسلوب سجعى.
- الفصول والغايات: فقرات يغلب عليها السجع في أغراض العقيدة.
- رسالة الغفران: كتبها أبو العلاء جوابا على رسالة وردت عليه من (أبي الحسن على بن المنصور) وهي من أطرف ما ألف في النثر العربي لما تحوي من خيال خصب وتفنن في الأساليب.

## طبيعة نصه

إن كان نص ابن المقفع يؤسس نزعة العقل في علاقة بالسلوك والسياسة ونص الجاحظ يؤسس نزعة العقل في علاقة بالذاكرة وقضايا المنهج فإن نص أبي العلاء يكون تصميذا شاملا لإحاطته بمناحي العقل وهو بسبب تأخره الزمني كان ثمرة ارتقاء العقل في عصور سابقة من جهة خوضه في مسائل كانت محصورة ومن جهة المامه النقدي بالحياة الإجتماعية في عصره والخوض في طبيعة الإنسان مطلقا فيكون نص المعري بذلك سليل النصوص السابقة معتمدا لمنطقاتها وبالغا منتهى ما يمكن أن يبلغه العقل من جرأة نقدية لم تُسَّح في نصوص سابقة ويجدر القول أن المعري بحياته الشخصية وإبداعاته الفكرية المتنوعة كان تكريسا لمبادئ العقل ومنطقاته وتوضيحه في سبيل الإيمان بدور العقل وسيادته.

لذلك كان نصه الشعري امتطاء جديدا لم يُسبق إليه لأنه أخرج الشعر من مجاله الوجداني ليقترح التركيب العقلي لأن النص الشعري (قبل المعري) كان نصا يُهادن ويثقف منظومة قيم سائدة فهو نص في مجمله يُطمئن القارئ ويرسخ المألوف بكل رسوباته، بينما نص المعري نص فاضح يركب المعري ليكشف المستور. فهو نص مهتك بالمعنى القيمي لأنه يخترق الأئمة ويؤسس مسالك السؤال ويجبر القارئ على حيرة وشك ويفرض عليه التأمل فرضا لأنه قريب رغم ازعاجه وعنيد رغم يُسر منطقاته فهو "ماخوذ بالعودة إلى حضن الأم... ماخوذ بالمطلق بالزمن والموت والفناء والأبدية"<sup>(3)</sup>.

ومن هنا كان اهتمامه بالمعنى الشعري على حساب الصيغيات لأن الشعر عنده أصبح حالة شديدة العمق يختلط فيها المدرك بالشعوري وهو انتصار لموقف فيه الكثير من مرارة

المعاناة لأن الفكر عند أبي العلاء ليس رياضة ذهنية تتسلى بها حيناً لنتركها أحياناً بل هو شرط الإنسان وقدره وهذا الشرط العقلي يولد الألم بقدر ما يولد السمو والإقتدار وهذا الوعي بالتحويل الشعري الذي مارسه أبو العلاء جعله يعتذر في مقدمة «اللزوميات» بقوله: "كان من سؤالي الأفضية أنني أنشأت أبنية أرواق توخيت فيها صدق الكلمة ونزعتها عن الكذب والميظ... بعضها تذكير للناسين وتنبيه للرقدة الغافلين وتحذير من الدنيا الكبرى التي عبثت بالأول... واضيف إلى ما سلف من الإعتذار أن من سلك هذا الأسلوب ضعف ما ينطق به من النظام لأنه يتوخى الصادقة... وقد وجدنا الشعراء توصلوا إلى تحسين المنطق بالكذب وزينوا ما نظموا بالغزل وصفة النساء...\*(4).

وفي هذا الإعتذار إدارك جديد لرسالة الشعر ومسؤولية الشاعر وهو فهم لطبيعة «التحويل» لذلك كان النص الشعري عقلياً محضاً عند أبي العلاء رغم التزامه بالبنية التقليدية في العروض ومستلزمات الوزن والتفنن في القوافي وكان المعري يستبدل قدرة «الصياغة» وطرافة الصورة والإثارة بقدرة الإبتقاء اللغوي والتطويع وكان الشعر في مضامينه إثارات فكرية نقدية عميقة وفي صياغته تمرين شاق في اللغة وتبحر في أصولها المعجية.

ونؤكد أن "لزوم ما لا يلزم" بما فيه من تحويل وتطويع لم يخرج عن حدة الشعرية لأنه حافظ رغم ذلك على قدر كبير من الطرافة وقدر كبير من عمق الإحساس وصدق الإنفعال كل ذلك جعلنا إزاء نص جديد يُربك ويثير حتى في سخريته التي يسميها "أدونيس" "سخرية الرصانة الفاجعة" (5) التي تجبرنا على الألم والإعتراف بما نتجاهله في أنفسنا والآخرين.

ويبدو أن ركوب "المعزي" النص الشعري بفرض تطويعه ينطلق من فهم لطبيعة الذات العربية التي لا تزال تحن إلى الأصول الشعرية وهو استدراج ذكي لطبيعة المتلقي واستغلال واع لوسيلة خطاب شديدة التأثير. وكذلك فعل "أبو الملاء" في النص النثري وخاصة في "رسالة الففران" التي أحكم صنعها لتكون خادمة لفرضه العقلي وسبقه في الإبتكار على المستوى الفني.

## II - منزلة العقل عند أبي العلاء

إن نزعة العقل عند أبي العلاء تكتسب تميزاً من صدق منطقاتها لأن الدعوة إلى العقل ارتبطت بشخصية الرجل ولوّنت مجمل حياته وكانت محور نصوصه الكثيرة لذلك كانت مسألة العقل عند مفكرنا تحدّي يُمارس في الحياة الفردية قبل التنظير له ونشره عند الآخرين ولعلّ هذا التحدي هو الذي جعل من حياة أبي العلاء بكل أنفاسها مواقف متراكمة تنتصر للعقل وتضحّي في سبيله لأن العقل عنده إحتمل مرتبة الإيمان وكاد أن يبلغ به حدّ التآليه كما فعل فلاسفة التنوير في فرنسا إبّان القرن الثامن عشر وهو يعطيك الشعور بأنك أمام مهندس يخطط أنماطه تخطيطاً هندسياً<sup>(6)</sup>.

فأصبح العقل موطن قداسة لكنها ليست قداسة الثبات والتسليم والقناعة بل قداسة المسؤولية الإنسانية التي بقدر ما تُعلي صاحبها بقدر ما تزوّقه، هي قداسة جديدة تفرض أن يكون الإنسان دائم التطلّع دائم السؤال يتسلّق المطلق ويتجاهل حدوده لأن الإمساك بالعقل والإيمان به يجعلان الإنسان عملاقاً يتجاوز سذاجة الطفولة ليحمل وزر الكون وليعلن حريته وإرادته بما فيهما من عناء وإرهاق وعند تتبعنا لحياة المعري سنجدّها في مجملها نتيجة الإيمان بالعقل فموقفه من العقيدة والإنسان والحياة وقرار إعتزاله مع ما رافقه من الزهد والتقصّف كانت جميعاً سلبية موقف عقلي ينطلق من الذات أولاً ويلوّن الحياة الخاصة ويطبعها بطابع العقل الذي أصبح إماماً في قوله:



يرتجي الناس أن يقوم إمام  
 ناطق في الكتيبة الخرساء  
 كذب الظن لا إمام سوى العقل  
 مشيرا في صبحه والمساء  
 فإذا ما اطعته جلب الرحمة  
 عند المسير والإرساء (7)

وينزله منزلة النبوة في قوله:

أيها الفرّان خصصت بعقل  
 فاسألنه فكل عقل نبوي (8)

وتأكيد المعري على الإمامة والنبوة فيه نقد لإنسان  
 عصره الذي تخلى عن إمكانات العقل وأحلّ محلها التسليم  
 والخصوع بعنوان قدسية العبادة والقضاء والقدر ويسخر من  
 أوهام بعض الفرق الشيعية التي ترتجي (قيام إمام) "منقذ  
 ومخلص" لذلك غالبا ما يكون تأكيد العقل (اجتماعيا حضاريا)  
 في نقیض مع الجهل والأوهام التي تصيب العامة فتبعدها عن  
 هدفها لتصبح كالقطيع أو (كالكتيبة الخرساء) ومن هذا المنطلق  
 كان العقل في مواجهة مع مميزات الكثرة بدءا بأكثرها رسوخا  
 وتمكنا ونعني بذلك العقائد والمذاهب في مظهرها الإستلابي فهو  
 يقول:

جاءت أحاديث إن صحت فإن لها  
 شأنا ولكن فيها ضعف اسناد  
 فشاوّر العقل واترك غيره هدرا  
 فالعقل خير مُشير منه النادي (9)

وينزل العقل منزلة المحور في الوجود عامة في قوله:

اللب قطر والأمور له رحي  
 فيه تُدبّر كلها وتُدار (10)

ويجدر التأكيد أن إيمان أبي العلاء بالعقل جملة يرفض الحدود الممكنة له وقد عذّ بعض النقاد ذلك من عيوب هذا الفكر الذي إعتقد "أن العقل ليس شيئا إنسانيا إنما هو جوهر ممتاز.... لن يعجز عن أن يرتقي إلى السماء بلا سلم..." (11) إلا أنني أرى أن الإيمان المطلق بالعقل هو من أهم ميزات الرجل ومن أسباب شقائه لأنه اعتبره الأداة الوحيدة التي تخلص الإنسان من التبعية والعجز وتجعله يرتقي من سذاجة طفولية إلى مسؤولية ونضج وهو يرى أن الإنسان في علاقته بالحياة لا يُجْزَأ فلا يمكن أن يكون عاقلاً تارة وخرافياً تارة أخرى. وهو لا يعمل عقله حيناً ليُلفِيه أحياناً أخرى بل آمن بجدلية ثابتة تجعل الإنسان موجوداً كذات وكيان اجتماعي فاعل بعقله أولاً رغم ما يمكن أن يصيب هذا العقل من قصور عن إدراك بعض خبايا الكون.

لذلك إن ما يعتبره البعض نقیصة في فكر أبي العلاء (كقضية التناقض) (12) هو دالّ على جهاد الرجل في سبيل العقل وإيمانه وهو دالّ على عدم ازدواجية أبي العلاء هذه الإزدواجية التي مازلنا نعانى منها، أن نكون عقلاء فيما نريد من جوانب الحياة وأن نكون مشعوذين في جوانب أخرى... وكان العقل هو لباس ترتديه أحياناً ثم ننزعه بكل مهارة لنشطح مع الشاطحين!! لذلك اختلف عنا أبو العلاء لأنه لم يجعل العقل حلية يتباهى بها ولم يجعله اختياراً يتخلى عنه للضرورة بل كان عنده شرطاً وقدراً ومسؤولية إنسانية تستوجب التضحية والمعاناة والمكابدة انطلاقاً من أعماق الذات وخلجات الكيان.

### III - العقل في العقيدة والمجتمع

ما هو كائن وما يجب أن يكون أو جدلية الواقع والحقيقة: الواقع بتناقضاته الكثيرة والحقيقة بمشاليتها وإيجابيتها تلك هي إشكالية فكر أبي العلاء المتصلة بصراع أزلي بين الكائن والممكن في معاناة نقدية تلخص مصير الإنسان بين أن يكون مسؤولاً أو أن يكون مجرد مشارك سلبي في صراع الزمن والحياة لذلك كانت نزعة العقل عند أبي العلاء نزعة وجود ومصير ودفاع عن الذات الإنسانية ضد عوامل الإستلاب والإغتراب ولذلك كانت مواقفه من العقيدة (اجتماعية) قبل أن تكون (فلسفية) يُحكمها تأمل الواقع العملي وما آلت إليه حياة الإنسان منطلقة من نقد علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الراعي بالزراعة ودور العقيدة في كل ذلك ولعلّ هذا الإتصال النقدي بالواقع في فكر أبي العلاء هو الذي جعله يسترسل في تأملاته ومواقفه استرسالاً دون أن يُحكم لذلك منهاجاً. فكان على حدّ عبارة "أدونيس": "شاعراً ميتافيزيائياً وليس شاعراً فيلسوفاً ذلك أن الفكر الميتافيزيائي تأمل في العالم أما الفلسفة فتتضمن أكثر من التأمل تتضمن طريقة ومنهاج..." (13).

ويكون أبو العلاء مفكراً ينطلق من محايشة الواقع بتناقضاته وتكون مواقفه من العقيدة مواقف التمحيص والنقد لا سابقة لها ولا تحامل، لأن عصر المعري استوجب مراجعات أكيدة وأسئلة خطيرة لم تكن ملحة في عصور سابقة خاصة فيما يتصل بالعقيدة التي كانت مكوناً قيمياً وحضارياً هاماً دفع المجتمع إلى الإرتقاء فثبت الدين وتأسست نظرية الخلافة لتحقيق في ازدهارها استقراراً نسبياً سرعان ما بدأ بالتحلل سياسياً واجتماعياً واقتصادياً فتكاثرت الفرق والنحل والنعرات والدويلات وتحول الإسلام من شحنة موجبة يتكتل حولها

المجتمع إلى شحنة سالبة فيها الكثير من التنافر والتناقض وتحول من مواطن الفخر والسيادة إلى مواطن الشعور بالمهانة خاصة بعد تسلط الفرس ثم الأتراك وما رافق ذلك من تفكك الخلافة وتهديد الروم بغزواتهم المتكررة على أطراف بلاد الشام كل ذلك أثر في المكون العقائدي عند الفرد في عصر أبي العلاء لتصبح العقيدة شكلا طقوسيا يخلو من حرارة الإيمان والفعل عند العامة وشحنة انفعالية توظف في الإستغلال وخدمة الأغراض النفعية (سياسيا - ماديا) عند (الخاصة) ولهذه الأسباب توجه عقل أبي العلاء للعقيدة لينقدها في أصولها وفروعها ويبدأ بتأكيد (النقد الاجتماعي) أي نقد العقيدة كاستعمال عند معاصريه ثم يصنّد نقده للعقيدة كأصل سرعان ما نقص أثره الإصلاحية في الحياة لأن الشرور باقية في الإنسان تكاد تكون أصلا من أصوله:

رياء بني حواء في الطبع ثابت  
فمنهم مُجَدَّة في النفاق وهازلُ  
والشر في الجَدَّة القديم غريزة  
في كل نفس منه عرق ضارب<sup>(14)</sup>

ويرى أن الشرور استحكمت في الإنسان وإن العقائد بتواترها واختلافها لم تحقق غرض الإصلاح لأنها تبتعد عن العقل وتلقن ببرود لتتكرر كالعادة لا إختيار فيها فترسخ رسوخا سلبيا وتكتسب قداسة القدم فترسب في الكيان دون أن تصلحه:

وينشأ ناشئ الفتيان منا  
على ما كان عوده أبوه  
وما دان الفتى بحجى  
ولكن يُعلمه التدين أقرىوه<sup>(15)</sup>

يبدو أن "أبا العلاء" شديد الوعي بتحجّر إنسان عصره وبخطر سُبُل التلقين الذي يساعد على سيطرة الذاكرة وتغييب العقل عن طريق تعاطف المنقول وثباته وقداسته مما يُفقد الذات حريتها ويُقنّن بصرامة مسالك وعيها قُبُلًا. ويرى أن أنانية الإنسان حولت العقائد من أصلها الإيجابي لتكون مطية للأغراض يُمارس بواسطتها الإستغلال وتُبَرَّر عن طريقها الشرور:

افيقوا افيقوا يا غواة فإنما  
ديانتكم مكر من القدماء  
أرادوا بها جمع الحطام فأدركوا  
وبادوا وماتت سنّة اللزائم (16)

وينقد ما آلت إليه العقيدة من طابع شكلي تعبدي أفرغ من مضامينه القيمة الفاعلة في الحياة والمجتمع فكثرت الفرق التي تعقد الدين فمنها من يسعى إلى سيادة ونفوذ ومنها من يدعو إلى تصوف وخرج عن دائرة الفعل والحياة:

ما الخير صوم يذوب الصائمون له  
ولا صلاة ولا صوف على الجسد  
وانما هو ترك الشر مطرحا  
ونفضك الصدر من غلّ ومن حسد (17)

وينقد غلاة الفرق الشيعية على اختلاف مذاهبها بقوله:

وجاءتنا شرائع كل قوم  
على آثار شيء رتبوه  
وبدل ظاهر الإسلام وهط  
أرادوا الطعن فيه وشذّبوه (18)

كما يسخر من بعض المعتقدات التي راجت عند العامة ودعت لها عديد الفرق الشيعية كالاعتقاد في (المهدي المنتظر) الذي سيخلص الناس ويُعيد للدين صفاء:

كذب الظن لا إمام سوى العقل  
مشيرا في صبحه والمساء  
إنما هذه المذاهب اسباب  
لجذب الدنيا إلى الرؤساء (19)

ورغم المنطلق الإجتماعي في نقد المعري للعقائد نجد بعض الآراء الناتجة عن مقاربات نظرية منطقية تولد الشك في الأصول العقائدية وتُبنى على الإيمان بالعقل وجعله أداة قياس وتفحص فيعجب من التناقض والإختلاف بين العقائد التي تنبثق عن أصل واحد وتُقر لنفسها هدفا إصلاحيا واحدا إلا أنها أثارت الفتن والعداوات بين مُريديها فشتمهم بدل أن توحدهم:

إن الشرائع ألقت بيننا إحنا  
وأزدهتنا أفانين العداوات  
وهل أبيحت نساء القوم عن عرض  
للغرب إلا بإحكام النبوات (20)

ويُشير إلى إختلاف الأحكام في الشرائع ويستشهد (بالخمر) التي تكون مباحة عند المسيحيين بل تستعمل في طقوس التعبد في الكنائس إلا أنها محرمة عند المسلمين فيقول:

وجدنا إختلافا بيننا في الهنا  
وفي غيره عز الذي جل واتحد  
لنا جمعة والسبت يُدعى لامة  
أضافت بموسى والنصارى لها الاحد  
تقرب ناس بالمدام وعندنا  
على كل حال إن شاربها يُحد (21)

وهذه المقارنات تدل على شمولية نظرة المفكر للعقيدة  
وسعة إطلاعه لتكون أحكامه أو تساؤلاته فلسفية في أبعادها رغم  
افتقارها لمنهج أو تبويب لأنه يواصل شكه في العقائد معتمداً  
قياسات عقلية تقترب من أصول الفلسفة الطبيعية المادية كالكشك  
في البعث في قوله:

كيف احتيالك والقضاء مدبرُ  
تجني الأذى وتقول أنك مُجبرُ  
أرواحنا معنا وليس لنا بها علم  
فكيف إذا حوَّنها الأقبُرُ  
من اللدنيين بأن يُفَرَّجَ لحدهُ  
منه فينهض وهو أشعث أغبرُ  
كذب يقال على المنابر دائماً  
أفلا يَمِيدُ لما يُقال المنبرُ(22)

ويستعمل أسلوب الجدل الذي كان سائداً في عصره  
بين الفرق والمتكلمين ويطوِّعه في الشعر عبر الحوار ساخراً من  
مقولات كثيرة تخوض في خصائص الإله وصفاته وقدم العالم أو  
حدوثه فيقول:

قلتم لنا خالق حكيم  
قلنا صدقتم كذا نقول  
زعمتموه بلا مكان  
ولا زمان إلا فقولوا  
هذا كلام له خبيئ  
معناه ليست لنا عقول(23)

ويبدو أن المعري لم يصل إلى حسم في مسائل الخلق  
فكان يشير أسئلة مشروعة تظل معلقة على صفحات الوعي  
الإنساني لأن العقائد توجهت إلى إنسان في شروط مُعينة وكان  
هدفها طمأنته وإبعاد شبح الغناء والمجهول عن حياته فكان أن

اقتنعه في تلك الشروط بحدودها البسيطة وعجزت عن اقناعه  
عندما تدرج في سلم الإدراك وتجاوز الوعي الحسي.  
أقول إذا أن فضل العقل العلائي استقر في السؤال  
وهو حدة العقل في كل مراحل تجاه الغيب لأن العقل وإن كان  
شرط الإنسان فهو يُنير ما يُمكن أن يُجرب ويُقاس ويُقارن أما  
ما يخرج عن ذلك فالعقل منه في حيرة ويكون أقرب إلى الرفض  
منه إلى التسليم لذلك نجد الآراء الطبيعية المادية مبثوثة في  
اللزوميات وكأنها تسعى إلى فرض قناعة عقلية في مواجهة  
العقائد أو تقوم كالاحتجاج العقلي لتثبت الشك أكثر من الحسم:

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهاً  
وحق لسكان البسيطة أن يبكوا  
يحطمننا ريبُ الزمان كأننا زجاج  
ولكن لا يُعاد له سبكُ (24)

وابتات الشك في العقائد هو تأكيد للإلتزام أبي العلاء  
بإمكانية العقل بما يمكن أن يعتريه من قصور وهو تأكيد على  
تضحية الرجل ومعاناته في سبيل تنوير الوعي الإنساني وتأكيد  
على أن نزعة العقل صميمية إلتبست بذات صاحبها فألمته بقدر  
ما رفعته فعاش متسانلاً حائراً وخالف من سبقوه كما يؤكد  
"طه حسين" "لأنه لا يزمن إلا بالعقل وحده فخالف بهذا أهل  
السنة... وخالف مذهب المعتزلة لأنهم على تقديمهم للعقل  
يتخذون الشرع لنظرهم أصلاً ودليلاً... وخالف مذهب  
السفسطائيين لأنهم يتهمون العقل... فهو يرى رأي الفلاسفة  
النظريين من اليونان والمسلمين في الإعتماد على العقل  
خاصة" (25).



## هوامش الفصل الثالث -

- (1) اللزوميات ج 1 ص 188
- (2) أدونيس "مقدمة للشعر العربي" ص 64
- (3) نفس المصدر والصفحة
- (4) مقدمة اللزوميات ص 32
- (5) أدونيس "مقدمة للشعر العربي" ص 41
- (6) زكي نجيب محمود "المقول واللامقول في تراثنا العربي" ص 351
- (7) اللزوميات ج 1 ص 55
- (8) نفس المصدر ج 2 ص 439
- (9) نفس المصدر ج 1 ص 275
- (10) نفس المصدر ج 1 ص 326
- (11) طه حسين "مع أبي العلاء في سجنه" ص 50
- (12) أنظر محمد الطالبي "العمل الثقافي" سنة 1966
- (13) اللزوميات ج 1 ص 85
- (14) نفس المصدر ج 2 ص 413
- (15) نفس المصدر ج 1 ص 54
- (16) نفس المصدر ج 1 ص 272
- (17) نفس المصدر ج 2 ص 414
- (18) نفس المصدر ج 1 ص 55
- (19) نفس المصدر ج 1 ص 175
- (20) نفس المصدر ج 1 ص 288
- (21) نفس المصدر ج 1 ص 322
- (22) نفس المصدر ج 2 ص 185
- (23) نفس المصدر ج 2 ص 147
- (24) طه حسين "تجديد ذكرى أبي العلاء" ص 238

## - خاتمة -

إن من أهم خصائص نزعة العقل حضاريا -أن تزعزع الثوابت- لأن العقل هو انتصار المستقبل على جمود وتحجر الماضي، هو أن يتحرر الوعي من عوائق التراكم وأن يتخلص الفكر من حدود إعاقه المألوف والمجروح والمكرور التي تجعل عمله مجرد هضم -قد يكون أسوأ مما أنجز في الماضي- لذلك ترتبط إمكانات العقل بالشورة دائما والجرأة على النقد والتصحيح والمراجعة...

فكان تتبع بنية العقل من خلال الموروث الأدبي عسيرا، لأن تلك البنية كانت شديدة التراكم والتداخل لإختلاف نصوصها زمانا ومكانا وأغراضا ولإرتباط مكونات العقل بالبيئة المنتجة وخصائصها وكذلك لشمولية بنية العقل التي تتداخل عوامل إنشائها: (اقتصاديا - سياسيا - اجتماعيا - عقائديا - معرفيا...) واتصال عوامل انتاجها بتدافعات فرضها واقع ذو خصائص مُمينة تجعل وجهة العقل في جدال مع ما يناقضها ولأنها كذلك تحمل سمات ظرف دون غيره في اتصال بحوافز انتاجها.

ورغم هذا التداخل اجتمعت مكونات العقل في مجمل النصوص لتحارب القداسة السلبية أعني بذلك الثبات والرسوخ المضادين لنزعة العقل والتطور.

فكان نص "ابن المقفع" مشروطا بهاجس قيمي توجهه  
إرادة توظيف العقيدة والأخلاق توظيفاً شمولياً إنسانياً فحارب  
ضمننا وصراحة إحتكار العقيدة واللغة والسلطة من قبل جنس  
دون الأجناس الأخرى ورأى في العقل مخرجاً إنسانياً يبتعد  
عن الفئوية والقبلية والمذهبية يؤسس مجتمعا متماسكا قوامه  
التنظيم والتضامن وفق "عقد إجتماعي".

وكان نص "الجاحظ" ثمرة تلك المحاولات الأولى  
فحارب قداسة الذاكرة وتجراً على النقد وتطلع للتأسيس وأرسى  
ركائز منزع علمي كان له كبير الأثر في وجهة الحضارة لاحقاً  
لأنه انتقل من مواقع التوجيه والتقويم إلى مواقع الإبداع  
والإنجاز...

وكان نص "أبي العلاء" فاضحاً في جراته لأنه (قال ما  
لا يقال) وشكك في كل مقدس وجعل العقل يتجاسر على  
حدود كانت شديدة الإستحالة فخرج العقل بذلك من دوائر  
التوجيه والإرشاد (عند ابن المقفع) إلى دوائر التقييم والتأسيس  
(عند الجاحظ) ليصل إلى دوائر السلطة المطلقة التي تتحدى  
كل سلطة (عند أبي العلاء)، فيكون الجامع بين هذه العلامات  
المضيئة -على تباعدها- الإيمان بالعقل والإنسان -أيًا كانت  
النتائج- لأن الذي يعيننا أساساً هو حرية الإنسان التي تترجم  
وعيه وحضوره في الزمان والمكان عبر إختياره العقلي ومسؤوليته  
الحضارية.

## - المصادر والمراجع -

- 1 - أبو العلاء المغربي - اللزوميات - مكتبة الهلال - بيروت.
- 2 - أبو عثمان الجاحظ - الحيوان - دار المعارف 1930.
- 3 - أبو عثمان الجاحظ - البيان والتبيين - مكتبة الخانجي ط 4 - القاهرة
- 4 - عبد الله بن المقفع - آثار ابن المقفع - دار مكتبة الحياة - بيروت 1978.
- 5 - أدونيس - مقدمة للشعر العربي - دار العودة ط 4 - بيروت 1983.
- 6 - أدونيس - الثابت والمتحول - دار العودة ط 4 - بيروت 1986.
- 7 - البير كامي - المتمرد - عويدات بيروت 1980.
- 8 - جورج بليخانوف - الفن والتصور - دار الطليعة ط 1 - بيروت 1977.
- 9 - داوود سلوم - النقد المنهجي - مكتبة النهضة العربية عند الجاحظ ط 2 - بيروت 1976.
- 10 - هربارت ماركيز - العقل والثورة - المؤسسة العربية ط 2 - بيروت 1979.
- 11 - زكي نجيب محمود - العقل واللامعقول - دار الشروق ط 3 - بيروت 1981.
- 12 - طه حسين - تجديد ذكرى أبي العلاء - دار المعارف ط 5-1964.
- 13 - طه حسين - مع أبي العلاء - دار المعارف ط 9-1974.
- 14 - لوسيان غولدمان - البنيوية التكوينية - مؤسسة الأبحاث ط 2 - والنند الأدبي - بيروت 1986.

- 15 - محمد عابد الجابري - تكوين العقل - المركز الثقافي العربي ط 3-1987.
- 16 - محمد عابد الجابري - العقل السياسي - المركز الثقافي العربي ط 3-1990.
- 17 - فكتور شلحت - النزعة الكلامية - دار المعارف 1964.
- اليسوعي في أسلوب الجاحظ
- 18 - عبد المجيد الشرفي - الإسلام والحداثة - الدار التونسية للنشر 1990
- 19 - عمر فروخ - تاريخ الفكر - دار العلم للملايين ط 2- بيروت 1979.
- العربي
- 20 - غاستون باشلار - تكوين العقل - المؤسسة الجامعية ط 4- بيروت 1989.
- العلمي

## - فهرس المواضيع -

- 4..... فاتحة -
- ..... تمهيد -
- 6..... I - العقل والحضارة
- 10..... II - العقل والزمن
- 22..... - هوامش التمهيد والفتحة

### الفصل الأول: جدلية الحكمة والسلطان في نص ابن المقفع

- 24..... - ابن المقفع: شخصيته وآثاره
- 27..... I - نص ابن المقفع وبوادر التأسيس
- 30..... 1 - منزلة العقل
- 32..... II - العقل في الإصلاح السياسي
- 38..... III - العقل في الإصلاح الأخلاقي
- 43..... - هوامش الفصل الأول

### الفصل الثاني: العقل والذاكرة في نص الجاحظ

- 46..... I - العقل النقدي عند الجاحظ
- 46..... 1 - نشأة العقل
- 49..... 2 - مكانة العقل
- 51..... 3 - العقل في التراث
- 59..... II - العقل العلمي عند الجاحظ
- 60..... 1 - قضايا المنهج
- 65..... 2 - التجربة العلمية
- 68..... 3 - التحليل ودقة الملاحظة
- 71..... 4 - الموضوعية والنزاهة العلمية
- 74..... - هوامش الفصل الثاني

### الفصل الثالث: العقل والعقيدة في نص أبي العلاء

- 78..... I - أبو العلاء: شخصيته وآثاره
- 80..... - آثاره
- 81..... - طبيعة نضه
- 84..... II - منزلة العقل عند أبي العلاء
- 87..... III - العقل في العقيدة والمجتمع
- 93..... - هوامش الفصل الثالث
- 94..... - خاتمة
- 96..... - المصادر والمراجع

مؤسسة سعيدان للطباعة والنشر

طريق مساكن كلم 2 سوسة

الهاتف : 231489 (03)

حقوق النشر والطبع محفوظة

رقم الايداع القانوني 0-99-713-9973 ISBN







## محمد الجابلي



استاذ بالمعهد الصادقي (تونس)

- صدر له : الحنين البدائي (مخل في تعدد الذات والحضارة)

..... كان نص "ابن المقفع" مشروطا بهاجس قيمي توجهه  
إرادة توظيف العقيدة والأخلاق توظيفا شموليا إنسانيا/فحارب

وكان نص "الجاحظ" ثمرة تلك المحاولات الأولى  
فحارب قداسة الذأكره وتجرباً على النقد وتطلعاً للتأسيس وأرسى  
ركائز منزع علمي

وكان نص "أبي العلاء" فاضحاً في جرأته لأنه أقال ما  
لا يقال) وشكك في كل مقدس وجعل العقل يتجاسر على  
حدوده كانت شديدة الإستحالة فخرج العقل به  
التوجيه والإرشاد (عند ابن المقفع) إلى دوائر الشك  
(عند الجاحظ) ليصل إلى دوائر السلطة المطلقة  
كل سلطة (عند أبي العلاء)، فيكون الجامع بين  
المضيئة -على تباعدها- الإيمان بالعقل والإنسان

حقوق النشر والطبع محفوظة

رقم الإيداع القانوني 0-99-713-9973 ISBN

مؤسسة سعيدان للطباعة والنشر

طريق مسلكين كلم 2 سوسة

الهاتف : 231489

709  
185

ndrha

0450189